PEDRO BARCELÓ
DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE

Historia del pensamiento político griego

Teoría y praxis



EDITORIAL TROTTA

Historia del pensamiento político griego.
Teoría y praxis

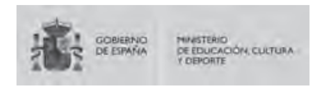
Historia del pensamiento político griego.
Teoría y praxis

Pedro Barceló
David Hernández de la Fuente

Prólogo de José Manuel Roldán Hervás

E D I T O R I A L   T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-540-0
Depósito Legal: M-24822-2014

Impresión
Cofás, S.A.

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-551-6

CONTENIDO

PRÓLOGO

José Manuel Roldán Hervás

Cuando en el libro I de sus *Politika biblia* Aristóteles definió al ser humano como *zoon politikon* nunca pudo sospechar que el calificativo, empleado por el filósofo de Estagira para diferenciarlo del animal irracional, terminaría degradado hasta el punto de convertirse —especialmente en nuestro país— en sinónimo de corrupción y deshonestidad. Y no deja de ser paradójico que el filósofo considerara, al final de su *Ética a Nicómaco*, el estudio de la política como necesariamente deducible de la investigación sobre la ética, en un mundo como el nuestro en el que los términos «ética» y «política» llevan camino de convertirse en antitéticos.

Fueron los griegos los «inventores» de la política cuando llegaron a la convicción de considerar a la comunidad misma como fuente de toda autoridad, capaz de solventar los problemas planteados en su seno con discusiones públicas, que debían abocar a una decisión mediante el recuento de los pareceres de los individuos integrados en ella. Para que un sistema así funcionase, era preciso que los ciudadanos fuesen conscientes de su responsabilidad política, un concepto difícil de definir, que, entre otras cosas, entrañaba la obediencia a las normas legales, nacidas del voluntario sometimiento a las resoluciones concretas tomadas legalmente, y la fluida relación entre unos dirigentes políticos responsablemente elegidos y el común de la ciudadanía. Pero también era condición imprescindible de un eficaz funcionamiento el justo equilibrio entre comunidad y gobierno, es decir, el aparato encargado de establecer las leyes, procurar su cumplimiento y organizar los servicios comunes. Este equilibrio debía basarse en el consenso, en la voluntaria y general aceptación de las normas del juego legal, cuya paulatina creación y correspondiente sanción no eran precisamente otra cosa que «hacer política».

Solo la *polis*, la ciudad-estado, podía ofrecer el marco idóneo que permitiera cumplir estos objetivos por la implicación de los ciudada-

nos en el propio gobierno de manera directa frente a cualquier tipo de sistema representativo. La armonía o, todavía más, la identificación entre comunidad y estado marcó el punto culminante de la praxis política griega, llamada a desaparecer cuando la *polis* se vio incapaz, después de una fructífera trayectoria, de solucionar de manera satisfactoria la contraposición entre el bienestar ideal que el estado prometía, y la dura realidad de una endémica falta de recursos materiales. Un estado territorial en los márgenes septentrionales del mundo griego, Macedonia, acabó, en el último tercio del siglo IV*, con esta dramática contradicción mediante una solución traumática, que, finalmente, Roma llevaría a sus últimos extremos, firmando el acta de defunción de la *polis*: el estado —la *res publica*— se impone sobre la comunidad de ciudadanos y su aparato gubernamental los convierte en súbditos. Se había cumplido un ciclo, cuyos orígenes remotos es posible rastrear en la época incierta que sigue al derrumbamiento de los palacios micénicos, y que alcanza su acmé en la Atenas democrática de Pericles.

Los griegos no solo inventaron la política; también, en la reflexión sobre la naturaleza de la *polis* y sobre los temas organizativos inherentes a su funcionamiento, fueron los constructores de una teoría y de una filosofía políticas, que alcanzan su culminación en las obras de Platón y Aristóteles. Fue un largo camino de construcción teórica, impensable sin el sustento de una práctica, que discurre al compás de la evolución política del mundo griego desde la Edad Oscura a la crisis del siglo IV y que tiene como hitos principales a Homero, Hesíodo, Solón, Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Isócrates o Platón. En ese discurso se cimenta la moderna ciencia política, cuyos principios tienden con excesiva frecuencia a olvidar precisamente los responsables del bien común, de la *dikaiosyne* aristotélica de igualdad y justicia, cuando se lanzan de forma insensata e irresponsable al ejercicio de un poder cuya única meta es la persecución de objetivos personales al margen del bienestar común.

En esta crisis de valores cívicos que desgraciadamente acompaña este comienzo de siglo, ahora más que nunca parece oportuno volver la mirada a los orígenes de la teoría y de la práctica políticas, que los griegos fatigosamente construyeron a lo largo de una trayectoria cinco veces centenaria. Es esa precisamente la tarea, compleja y llena de dificultades pero atrayente, que han asumido los autores de la obra que aquí se presenta, y que, en frase de ellos mismos, pretende «colacionar los factores que acompañan la evolución política del mundo griego, cuantificable desde la era arcaica, a través de la interacción entre los individuos y los colectivos que la protagonizan». Dos autores que por su trayectoria científica y profesional están especialmente cualificados para abordarla.

* Todas las fechas a partir de ahora se entienden antes de la era cristiana.

A Pedro Barceló no sabría si calificarlo como el investigador internacional más español o el más internacional de los investigadores españoles. Su infatigable actividad y sus polifacéticos intereses como autor, editor y director de un buen número de proyectos —las magníficas biografías de Aníbal, Alejandro Magno o Constancio II, sus innumerables libros y artículos que abarcan desde la historia de la Cartago arcaica hasta la transformación religiosa en el bajo Imperio romano, los *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* o la dirección del Grupo Europeo de Investigación Histórica *Potestas* son algunos ejemplos de esta multiforme labor— le han otorgado el carácter de autoridad imprescindible en el panorama científico internacional. Desde su cátedra de Historia Antigua en la Universidad de Potsdam, como antes en Eichstätt, Heidelberg, Augsburgo o Erfurt, ejerce desde hace muchos años un magisterio cuya excelencia pueden testificar los numerosos discípulos que, tanto en Alemania como en nuestro país, investigan en el campo de las ciencias de la Antigüedad. David Hernández de la Fuente, coautor de esta obra, es justamente uno de estos ejemplos. Su juventud no le ha impedido —con el bagaje de una excepcional formación en filología clásica, derecho, historia y sociología— contar ya con una obra multiforme, que abarca los campos de la literatura, la traducción, el ensayo y la investigación, especialmente en temas de la cultura griega, la historia antigua, la literatura, y que ha obtenido varios premios nacionales, así como un merecido reconocimiento internacional.

Difícilmente podría darse una simbiosis más compacta y homogénea de dos investigadores, que, no obstante sus distintas fases vitales, han aunado y concertado conocimientos y esfuerzos, en los que parece materializarse la alegoría del grupo escultórico *Los portadores de la antorcha*, que preside la plaza central de la Universidad Complutense de Madrid: un gigante maduro entregando la antorcha del conocimiento a otro joven, que, a lomos de un caballo, la recoge para continuar con ella la carrera. Es ese instante de la transmisión, en el que fluyen y se aúnan las dos energías, el que parece plasmarse en esta obra. El objetivo, sugerente y concreto: ofrecer un panorama general de la teoría y praxis del pensamiento político griego de Homero a Aristóteles; el planteamiento, sistemático y riguroso: en primer lugar, explicar desde la historia los esbozos, tanteos, alternativas y etapas que conducen a la construcción teórica y práctica de la realidad política helena; a continuación, analizarla en el siglo de su plenitud, el V, y en el epígono de su decadencia, la transición al helenismo, de la mano de los grandes dramaturgos —Esquilo, Sófocles y Eurípides—, comediógrafos —Aristófanes—, historiadores —Tucídides— y filósofos —Platón y Aristóteles—, protagonistas y testigos de esa irrepetible experiencia política y social: la *polis*.

Nuestra civilización occidental es deudora del pensamiento y de la experiencia de los griegos y en ellos asienta sus fundamentos. No es baladí volver la vista y reflexionar una vez más sobre esos pilares ahora, cuando nuestra sociedad y los responsables de su bienestar parecen avanzar enloquecidos hacia el abismo de su destrucción. Y este ensayo es, sin duda, un buen ejercicio de reflexión, especialmente, para nuestra «clase política».

INTRODUCCIÓN

Al igual que F. Nietzsche sugirió explicar el nacimiento de la tragedia griega a partir del espíritu de la música, con mayor razón, y en la senda que marcaron los filósofos, se podría hablar de la génesis de la política nacida del espíritu del consenso social. Al propio Pitágoras se atribuyó la teoría de las afinidades personales y la armonía como principios políticos. Para Arquitas de Tarento, presumible maestro de Platón, la mejor forma de gobierno se había de obtener de la geometría social y otros pensadores antiguos postulaban la idea del cálculo como equilibrio entre los diversos grupos de la sociedad para obtener la paz ciudadana. Lo cierto es que, desde muy temprano, el debate político ocupó a los griegos: y no solo a los teóricos de la filosofía, sino también a los ciudadanos que se esforzaban en implementar determinadas doctrinas políticas en los diferentes estados. Monarquía, oligarquía o democracia: la discusión en torno a estos modelos de estructuración política se puede atestiguar en la mentalidad griega desde muy antiguo, como recoge, de forma paradigmática y puesta en boca, curiosamente, de personajes persas, el historiador Heródoto de Halicarnaso. El debate acerca del modelo óptimo de convivencia se puede sondear en la Grecia antigua desde las formas incipientes del quehacer político de los personajes de la *Ilíada* y la *Odisea*, hasta la dura crítica a la democracia por una parte de la intelectualidad ateniense.

En todo caso, aún hoy, cuando reflexionamos sobre los orígenes del ideario político nos remitimos a la Grecia antigua. Al proceder así reconocemos en el devenir histórico del pueblo griego el complejo y controvertido inicio de nuestra propia civilización, así como la génesis de un sistema de conocimientos que abarcan las ciencias naturales, sociales y humanas, con orígenes comunes en el saber oriental y en el anhelo por la búsqueda de la verdad, la justicia y los principios del universo. Es du-

rante esta época cuando se forjan los cimientos del sistema de representación política participativa que hoy ensalzamos como la mejor forma —o la menos mala, según la conocida cita de W. Churchill— de gobernarse y convivir con otros seres humanos. No es casualidad que en este periodo se asienten también los cánones de la estética clásica, las bases del pensamiento lógico y racional, la ética social para la convivencia y resolución de conflictos, el derecho y la justicia equitativa, los géneros literarios desde la historiografía al teatro, los principios del método científico y, en definitiva, el modelo de ciudadano que marcará indeleblemente al individuo de la civilización occidental.

En este libro se tratará precisamente de penetrar en los antecedentes, la materialización y las consecuencias del pensamiento político en el periodo que transcurre entre dos figuras emblemáticas de la cultura universal, Homero y Platón, junto con la crítica a sus planteamientos por parte de su discípulo Aristóteles. A raíz de las profundas transformaciones económicas, políticas y sociales que agitan el mundo griego desde la época homérica hasta el inicio de la era helenística pretendemos analizar, valiéndonos de la metodología histórica, la fundamentación y evolución de los principios del ideario político y su concreción práctica.

Frente a las explicaciones tradicionales de la religión y del mito, la civilización helena progresa apoyada en un *logos* objetivo (razón, razonamiento, palabra coherente, cálculo, texto escrito, etc.) sobre la base del lenguaje y el diálogo, visible, por ejemplo, en la obra de Solón y del que será gran maestro Sócrates, y también del pensamiento abstracto, que se constata, por ejemplo, en la pasión por las matemáticas, la física, la metafísica y la geometría, partes integrales de la Academia platónica, cuyas bases afloran ya en los intelectuales presocráticos (Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Parménides de Elea, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, etc.). Pero entre todo ello destaca la dedicación absoluta a la política, a su desarrollo teórico y a su puesta en práctica en diversos modelos de estado, como se puede observar a lo largo de toda la historia griega.

El vocabulario cultural, político y científico de nuestra civilización es un fiel heredero de esta época, lo que se constata en los muchos helenismos del español y de otras lenguas modernas que pueblan los más diversos ámbitos semánticos de la política, las artes, las ciencias y la religión. Los usos de muchas de estas palabras griegas —como, por ejemplo, *política*, *ética*, *economía*, *estética*, *lógica*, *geometría*, *monarquía*, *física*, *anarquía*, *oligarquía*, *tiranía*, *aristocracia*, *democracia*, *clero*, *liturgia* o incluso *iglesia*— atestiguan no solo la trascendencia del legado heleno, sino también la transformación de estos conceptos básicos de la doctrina política a lo largo de los siglos y la reflexión sobre la derivación de su significado con respecto a su valor original. Si el sistema

participativo surgió de la *polis*, es decir, un modelo político muy distinto de nuestras actuales formas de vida y de estado, la antigua *paideia* griega —a la vez, educación integral y cultura de índole humanística y amplios horizontes— difiere también radicalmente del concepto actual de educación, más centrado en la especialización.

Las libertades individuales consideradas como base de toda convivencia, y el concepto de cultura como formación pública del ciudadano, en fin, se amalgaman inseparablemente a lo largo del devenir político de la antigua Grecia diseñando nuevos espacios intelectuales, multiplicando su mutuo campo de acción y generando precedentes que alcanzarán una permanencia secular. En este contexto, la implantación del sistema democrático en Atenas es, posiblemente, uno de los que más impacto han tenido y el que mayor interés viene suscitando desde la Antigüedad hasta nuestros días[1]. Pero ya desde las primeras letras griegas, como revelan los poemas homéricos, aparecen múltiples alusiones a la convivencia entre diversos grupos humanos y su respectiva organización política. Cuando se correlacionan entre sí, obtenemos informaciones que certifican la existencia de entidades perfectamente acotadas, cuyos componentes aparecen mutuamente vinculados por lazos étnicos, familiares, materiales o religiosos. Dado que estos módulos asociativos presentan todas las características propias de comunidades autogestionadas son designados por la investigación histórica como estados, en el sentido que hoy damos a la palabra[2]. Al conceptualizar dichos fenómenos a través de un vocabulario tradicional que proviene de la teoría política moderna, se puede incurrir, a veces de manera imperceptible o casi inevitable, en errores de apreciación que solo es posible enmendar mediante el recurso a la historia que nos permita valorar adecuadamente la génesis, los distintos grados de materialización, así como la posterior evolución de las respectivas formas de gobierno.

Partimos de la paradoja de que, aunque la voz *política* (derivada de *polis*) es de origen heleno, no existe, sin embargo, nada equivalente al término «estado» en el amplio sentido que damos actualmente a esta noción (tampoco lo encontramos en la lengua latina) y que englobe al mismo tiempo las múltiples y dispares facetas semánticas que dicho término moderno suscita. Para intentar describirlas solemos remitirnos más bien a un cúmulo de fórmulas aproximativas a través de las cuales nos acercamos gradualmente a los elementos que definen la esencia del

1. La bibliografía existente sobre el tema es enorme. Véanse algunos ejemplos: Touloumakos, 1985; Bleicken, 1985; Demandt, 1995, 191-233; Kinzl, 1995; Hansen, 1995; Gómez Espelosín, 1998, 200 ss.; Pabst, 2003.

2. Sobre la conceptualización del estado en la teoría política actual, véase Eich, 2009.

concepto[3]. Por ejemplo: mediante la denominación *polis* se hace hincapié en el grupo humano que la compone, así como en el aspecto de la territorialidad, básico para entender la peculiar fórmula de ciudad-estado articulada alrededor de un centro urbano o poblacional. Es también al tema de la espacialidad, al que se refiere, aunque bajo un enfoque distinto, el vocablo *ethnos*, término no menos relevante con el que designamos a las sociedades tribales que, a pesar de presentar una menor densidad demográfica, ocupaban la mayor parte de la superficie geográfica griega[4]. Para resaltar el componente personal de cualquier asociación política griega y especialmente su peculiar manera de autogobernarse encontramos en nuestras fuentes expresiones tales como *ta pragmata ton panton*, homologable a la *res publica* de los romanos, con lo que se subraya su carácter eminentemente público, provisto de matices participativos que aparece aquí como foco receptor de las decisiones adoptadas por sus miembros y al mismo tiempo como entidad capaz de organizar eficazmente y de forma regular la vida pública y la convivencia de sus componentes. También se puede aducir en este contexto un *ethnikon* en forma de masculino plural tal como *hoi Athenaioi* para designar a un determinado colectivo que ejerce el derecho de soberanía en un sistema político (en este caso el ateniense). Cuando se pretende aludir al gobierno o a las competencias de los magistrados encargados de regir una comunidad encontramos en nuestras fuentes términos tales como *he arche* o *he koirania* o *to kratos*, este último sinónimo de la noción de estado en el idioma griego moderno[5].

Estos breves ejemplos ilustran la enorme multifuncionalidad del tejido político griego, así como la naturaleza de nuestras fuentes, repletas de connotaciones literarias, poéticas o históricas, pero casi nunca procedentes de la esfera del derecho, imprescindible para acometer el tema de manera sistemática y diacrónica. Por eso el debate terminológico es elemental si se quiere dilucidar la validez duradera del fenómeno, dado que no pretendemos llegar a una definición jurídica, sino que queremos más bien describir y evaluar desde una perspectiva eminentemente histórica las múltiples manifestaciones de la realidad política griega, así como las ideas y teorías que la anteceden y que de ella se derivan.

Como puede verse, son varias las cuestiones metodológicas que se desprenden de la empresa de elaborar una historia del pensamiento político griego[6]. La doble problemática principal se ha basado en la con-

3. Cf. el clásico de Fustel de Coulanges, 1864, y, para una buena recopilación moderna de bibliografía y fuentes, Demandt, 1995, 49-320.

4. Sobre el debate en torno a los conceptos *polis*, *ethnos*, etnicidad, autoctonía, etc., véase Morgan, 2003; Hall, 2007; Larson, 2007.

5. Un breve catálogo sobre la terminología griega en Demandt, 1995, 21-23.

6. Como ha notado Cartledge, 2009, 1-6.

traposición entre quienes escriben una historia de las formas políticas en la Grecia antigua, casi siempre desde el punto de vista de la historiografía tradicional, evenemencial y política, y quienes se dedican a analizar la historia del pensamiento político abstracto, con las premisas metodológicas de la filosofía política. La primera aproximación ha tenido en cuenta tanto las fuentes literarias como la documentación procedente de la arqueología y de la historia de la cultura material, mientras que la segunda, tradicionalmente, se ha basado en el examen filológico de los textos de los filósofos y teóricos políticos, y en su comentario adaptado a las tendencias exegéticas de cada momento en la literatura secundaria. Para la primera metodología resulta válido indagar en testimonios arcaicos, mientras que la segunda circunscribe el pensamiento político a los filósofos, y especialmente a Platón y Aristóteles. Pero, ya durante la Antigüedad, se atestigua el tradicional encomio de las figuras de poetas como Homero y Píndaro, legisladores como Solón o Licurgo, dramaturgos como Esquilo o Sófocles o pensadores presocráticos como Pitágoras y Parménides en cuanto maestros del arte de la política, por lo que no podemos en absoluto ceñirnos a la filosofía platónica o aristotélica, pese a ciertas posturas que consideran que solo en ella se encuentra la teoría política griega. Por otro lado, la evidencia arqueológica no puede ser descuidada, pues si ya en el urbanismo de la *polis* están implícitas ciertas ideas acerca de la participación ciudadana, los logros arquitectónicos o artísticos del Partenón, Delfos, la estatuaria de los llamados «tiranicidas» o los vasos áticos revelan, más allá aún, programas ideológicos y propagandísticos de hondo calado para la comprensión del pensamiento político griego.

Lejos de trazar una línea divisoria entre historia, filología y filosofía, nuestra aproximación propone aunar estas disciplinas y defiende la validez de un estudio de la historia del pensamiento político griego desde los propios orígenes del mundo heleno, en la época homérica, hasta su concreción filosófica en la obra de autores como Platón y Aristóteles. Y ello porque las doctrinas que conforman la política en la Grecia antigua se concretan no solo en la teoría, sino también en la praxis política atestiguada en el devenir histórico de la Hélade. De ahí el subtítulo de esta obra, entre la aproximación teórica y la práctica política, entre el mundo homérico y los albores de la edad helenística. A ello hay que sumar la necesidad de tener en cuenta también para toda historia del pensamiento político griego, una historia del discurso político y de cómo, en las fuentes literarias, se han forjado los principales conceptos de la teoría y la praxis políticas no solo de la Antigüedad sino también de nuestra civilización. Por ello abundarán en las páginas que siguen las referencias a textos clásicos y los comentarios a su intención retórica, a su trasfondo histórico y a las abstracciones teóricas a las que hacen

referencia. *Theoria cum praxi*, el lema de G. Leibniz, bien puede servir de inspiración para esta historia de las doctrinas políticas griegas, tal y como históricamente combinaron los griegos *ta pragmata*, «las ocupaciones» y, específicamente las políticas, y *he theoria* o «la contemplación» filosófica.

La discusión científica en torno al origen del pensamiento político en Grecia sigue siendo, en todo caso, muy controvertida. En los trabajos de los investigadores del siglo pasado, este tema no mereció un trato especial. Se partía de la preexistencia del estado como una suerte de factoría política generadora de una serie de instituciones. De acuerdo con esta visión orgánica se suponía que las sociedades protogriegas podían ser consideradas a priori como entes políticos en el sentido más amplio de la palabra. Así lo podemos entrever a través de la obra de F. Gschnitzer, uno de los más destacados estudiosos de la materia[7]. Es muy relevante en este contexto la discusión que se entabla acerca de las circunstancias que propiciaron el nacimiento de la *polis*[8]. En las aportaciones de H. Berve, de V. Ehrenberg y de F. Gschnitzer se discute apasionadamente más sobre la cronología de su establecimiento[9] que sobre las implicaciones que se derivan acerca de su relevancia en el entramado institucional griego. Tampoco hay que olvidar que al lado de las *poleis* existían otras entidades políticas, tales como el *ethnos* o la *basileia*, cuyas raíces se remontan a los albores de la historia griega y sin las cuales es imposible comprender la extrema complejidad del fenómeno[10]. Actualmente se está generando una postura alternativa e intermedia frente a estos paradigmas hermenéuticos, visible a través de los trabajos de C. Meier, M. Dreher, M. B. Sakellariou, P. Funke, U. Walter, H. M. Hansen, M. Stahl, C. Morgan, S. L. Larson o J. M. Hall[11], por citar unos pocos ejemplos. Siguiendo este hilo argumentativo se deduce que el criterio más importante para describir la idoneidad política y su apli-

7. Gschnitzer, 1991, 182-204.

8. Aunque no disponemos de fuentes expresas, no debe descartarse la influencia de los modelos urbanos fenicios en el sistema organizativo de la *polis* griega (cf. Gschnitzer, 1988, 292 ss.; Demandt, 1995, 353-376; Murray, 2000, 237 s.; Ferrer Albelda y García Fernández, 2007, 653-667).

9. Cf., por ejemplo, Ehrenberg, 1937, 147-159.

10. En el famoso tratado concluido entre el rey Filipo V de Macedonia y el líder cartaginés Aníbal (215), transmitido por el historiador heleno Polibio de Megalópolis, se pretende dar cabida a aquellas potencias signatarias que decidan suscribir posteriormente el acuerdo, designándolos a través de fórmulas genéricas que aluden a sus diferentes modalidades de organización interna como *basileis* (monarquías), *poleis* (ciudades-estado) y *ethne* (federaciones tribales). Sin embargo, hay que cuestionarse si este listado de la realidad política del siglo III puede ser, sin más, homologado y prolongado hasta el inicio de la época arcaica, fragua y punto de partida del ideario político heleno (véase Polibio 7, 9).

11. Meier, 1980; Dreher, 1983; Sakellariou, 1989; Funke, 1993; 29-48; Walter, 1998; Hansen, 1998; Stahl, 2003; Morgan, 2003; Larson, 2007; Hall, 2007.

cación práctica es la centralización del poder y la inherente posibilidad de su delegación. Asimismo hay que destacar la institucionalización y perduración de las funciones públicas que confieren a sus representantes la facultad de ejercerlas dentro de un marco político acotado previamente que, por ser este continuamente objeto de una utilización y redefinición, se constituye en el armazón tanto de la teoría política como del estado. Por una parte, podemos atribuir a los investigadores que en su día formularon las posiciones tradicionales una cierta dosis de imprecisión terminológica al momento de abordar el tema, ya que parten de una dicotomía demasiado genérica (orden-caos)[12], difícilmente asumible, en cuyo centro se ubica la idea de la preexistencia del estado, sea cual fuera su arquitectura interna. Por otra, podemos achacar a sus críticos que estos se centran de forma quizás excesiva en el carácter determinante de la *polis* clásica, como paradigma de modelo político, extrapolando de él una vigencia que se proyecta hasta épocas pretéritas o, por el contrario, a épocas relativamente tardías, con lo que se crea un arquetipo que, según cómo se utilice, puede oscilar desde el dogmatismo hasta el anacronismo.

Basten estas breves apreciaciones para ilustrar algunas de las dificultades que encierran todos los intentos de definición de la realidad política helena. Puestos a formular una posición alternativa, se podría argumentar con igual o mayor razón, con referencia a las teorías expuestas, que otra línea definitoria podría muy bien explicar el nacimiento de lo común como una conjunción de acciones individuales capaces de regular la convivencia de un determinado grupo y su aceptación o rechazo dentro de un marco social delimitado[13]. Desde el momento en que iniciativas individuales inciden trascendentalmente en la vida de un colectivo, generando con ello tareas, usos y reglas de las que se benefician o se ven perjudicados todos los que lo componen y creándose así tanto un espacio público como identidades y limitaciones comunes, se producen las más genuinas formas de aplicación práctica y reflexión teórica de lo que podemos denominar, sin ninguna clase de ambigüedad, «política»[14].

En ese sentido se impone colacionar los factores que acompañan la evolución política del mundo griego cuantificable desde la era arcaica a través de la interacción entre los individuos y los colectivos que la protagonizan. O, dicho de otra manera, la visión conjunta de las actividades públicas y privadas que se desarrollan en el marco de una determi-

12. Una dualidad, por otra parte, presente en el pensamiento griego desde los poemas cosmogónicos de Hesíodo y la evolución hacia el buen orden del mundo desde el caos primordial.
13. Barceló, 2006a, 9-18.
14. Hölkeskamp, 1994, 135 ss.; 1997, 11 ss.

nada comunidad, revela el engranaje político que se va generando en Grecia sin que tengamos que recurrir a teorías extraídas de situaciones o épocas posteriores, aun cuando estén tan bien argumentadas como en la meritoria obra de M. Stahl (2003). En consonancia con el enfoque que queremos dar a la presente obra, que, partiendo de las dispares fuentes disponibles, pretende plantear una reflexión histórica en torno a las diversas manifestaciones del armazón político en la transición del arcaísmo a la era helenística, es necesario esclarecer, en primer lugar, la interdependencia entre la teoría y la praxis política que se forja en Grecia, cuestionando paralelamente sus líneas de transmisión y su ejemplaridad. También pretendemos fijarnos en sus diferentes formas de gobierno, así como en los elementos que propician su transformación a través del tiempo y del espacio. Trataremos, por fin, no solo de consignar las raíces más profundas de nuestra propia tradición política, incomprensible sin el legado griego, sino también de evaluar al mismo tiempo los planteamientos políticos desarrollados por vez primera en Grecia y que a pesar del tiempo transcurrido no han perdido nada de su validez, en cuanto referente cultural y como signos de identidad.

«Todos somos griegos», escribió el poeta P. B. Shelley en la Inglaterra del siglo XIX. Y todos seguimos siéndolo hoy, en la era de las nuevas tecnologías, sobre todo en lo que a la tradición política concierne. Tal es la actualidad que ofrece en nuestros días un estudio de la historia del pensamiento político heleno, del que se desprende precisamente la sensación inconfundible de que nuestro actual entorno, pese a sus incesantes avances, sigue basado en una idea del ciudadano que procede directamente de la ilustración ateniense, y de que, a pesar del tiempo transcurrido, seguimos mirándonos en un espejo griego y reconociéndonos en él sin sorpresa, con una familiaridad asombrosa. El protagonismo del individuo frente al colectivo, la argumentación científica como guía para el conocimiento, la racionalidad investigadora de la historia frente al discurso mítico, la fuerza del diálogo humano para la resolución de las diferencias políticas y sociales, todo ello nos lleva a la historia de las ideas políticas que se desarrollan en la Grecia antigua.

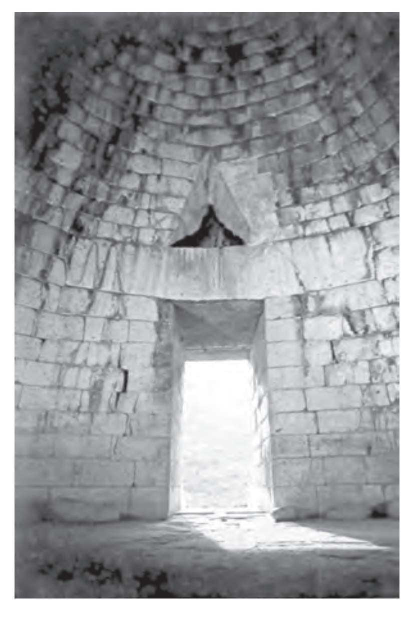
ESBOZOS POLÍTICOS EN LOS ALBORES DEL MUNDO GRIEGO

1. Mundo micénico y Edad Oscura

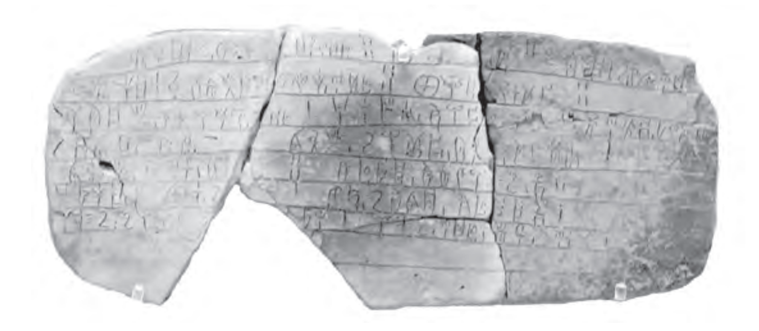
Los testimonios más antiguos referentes al ordenamiento político que se articula en el territorio griego se remontan a la época micénica (1600-1200), término procedente de la localidad peloponesia de Micenas, con el que se denomina de modo genérico una cultura ubicada en el área del Egeo, cuyos elementos identificativos son tanto enormes complejos palaciales como monumentales tumbas de cúpula. La información que nos proporcionan las tablillas de la escritura llamada Lineal B (en su mayor parte inventarios de palacio escritos con un silabario descifrado por M. Ventris y J. Chadwick), unida al recuerdo del pasado conservado en los cantos épicos homéricos y, en especial, a los restos arqueológicos, perfilan una sociedad en cuyo centro gravitaban impresionantes residencias acordonadas por murallas ciclópeas, tal como las encontramos en Micenas, Tirinto, Pilos o Cnosos por solo citar los ejemplos más característicos[1]. Probablemente, el mundo micénico permanecía subdividido en numerosos dominios y ofrecía una imagen de fragmentación política semejante al posterior mundo de la *polis*, en época clásica. Por esta razón, persiste la incógnita de si sus cúpulas dirigentes pueden ser consideradas reyes de manera análoga a los monarcas orientales, mucho mejor conocidos[2]. La observación de las relaciones de poder internas en las sociedades micénicas evidencia una serie de indicios que apuntan más bien a ver en ellas entidades políticas autónomas en las que las suntuosas tumbas, las ofrendas rituales y los variados objetos de lujo nos transmiten una noción

1. Acerca de la complejidad del mundo y de la sociedad micénica, véase Vermeule, 1964; Chadwick, 1976; Marazzi, 1982.

2. Schmitt, 2009, 281-346. Cf. *infra* la discusión de esta teoría en las páginas 109-114.



Tumbas de cúpula.



Lineal B.

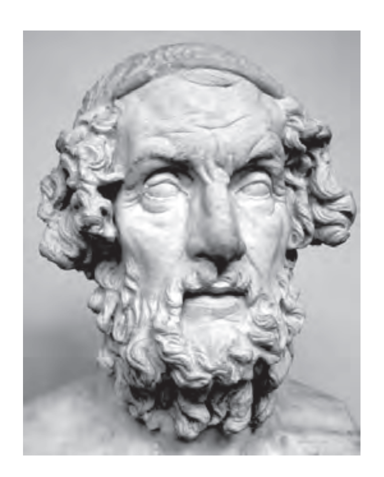
del poderío de las elites locales. Aparte de la figura del *wa-na-ka* (*anax*) y del *qa-si-re-u* (*basileus*), podemos mencionar importantes cargos administrativos y militares, como el *ra-wa-qe-ta* (*lawaqetas*), los *te-re-ta* (*telestai*), terratenientes que quizá tuvieran una función religiosa, o los *e-qe-ta* (*echetai*), seguramente miembros también de las cúpulas sociales[3]. La existencia de una administración firmemente articulada hace patente el carácter institucional del sistema político micénico. Los inventarios de los recintos palaciales, como es el caso de Pilos, informan acerca de la detallada contabilidad de los escribas sobre temas referentes al engranaje administrativo consignado en millares de tablillas escritas en el silabario Lineal B. Gracias a los oficios, actividades y listados de entrega de materias primas, podemos entrever un alto grado de especialización artesanal. Los numerosos trabajadores empleados en el núcleo palacial, libres y siervos, ponen de relieve una notable pujanza económica. Noticias sobre el potencial militar aparecen en aquellos textos que atestiguan los deberes de las localidades costeras de surtir remeros, detalles sobre carros de guerra y unidades militares que, según parece, eran mantenidos de forma periódica. La importancia de la vida religiosa queda documentada por los minuciosos registros de ofrendas rituales para los dioses patrocinadas por las clases pudientes. La suma de todos estos factores demuestra que las residencias micénicas constituían, dentro de una región, tanto lugares de producción como de distribución de productos de primera necesidad. Sin embargo, la limitada capacidad de almacenamiento de los yacimientos excavados no permite concluir que la totalidad de las actividades económicas estuviera radicada exclusivamente ahí; antes bien, estas estaban destinadas al abastecimiento del personal dependiente del principal núcleo urbano de cada comunidad, que debía de ser cuantioso, pero que albergaba solo una parte de la población.

Los avatares políticos del mundo micénico aparecen protagonizados por colectivos jerarquizados en torno a residencias fortificadas. Es difícil calcular su densidad demográfica y, en lo que respecta a su extensión e importancia, las comunidades podían diferir entre sí considerablemente. Su desmoronamiento a lo largo del siglo XII conllevó una profunda transformación política, económica, demográfica y social, pues las estructuras subsiguientes ya no guardan casi ninguna relación con la realidad precedente; y esto es debido, en primer lugar, al hundimiento de la cultura palacial. Con la destrucción de las monumentales residencias se asestó un golpe definitivo a la estructura piramidal del mundo micénico. Uno de sus imponentes símbolos, las enormes tumbas de cúpula, cayó en desuso,

3. Wundsam, 1968, 16-50; Carlier, 1984, 46-107; Íd., 2005, 209-228; Schachermeyr, 1984, 135-146. Sobre el lugar de la cultura micénica en la historia griega véase Stahl, 2003, I, 117-125.



Puerta de los leones y muros ciclópeos, Micenas.



Busto de Homero. Copia romana de original helenístico del siglo II. Museo Británico, Londres.

al igual que la escritura y la avanzada producción artesanal. Dichos elementos servían a las necesidades de los centros de poder, y con su abandono se convirtieron en superfluos. Estas conmociones, que —por lo menos parcialmente— podrían ser atribuidas a conquistadores foráneos (en muchos casos se los ha designado como los «pueblos del mar» o «invasores dorios»), trajeron consigo una ruptura de las condiciones de vida y de la organización política. El mapa demográfico de Grecia sufrió una convulsión dramática. Las expulsiones y trasvases de población, así como los movimientos migratorios, todavía duraron algún tiempo, aunque las localidades pequeñas o periféricas sufrieron las consecuencias del nivel de destrucciones en menor medida que los más emblemáticos focos de poder. En su totalidad, la dimensión del cambio fue tan drástica que la mayoría de los investigadores habla en este caso de una brecha histórica[4].

¿Qué quedó tras la desaparición de la cultura micénica? ¿Persistirían algunas formas institucionales bajo las cuales el mundo micénico lograría perdurar a pesar de las turbulencias sufridas? O dicho de otra manera, ¿cómo hay que imaginarse la articulación política y social de esa época que nosotros, a falta de mayores conocimientos, llamamos «Edad Oscura» (*Dark Ages*)?

En primer lugar, podemos constatar que la autoridad institucionalizada de la era micénica había desaparecido. La idea de reyes a la cabeza

4. Sobre la caída de Micenas véase de nuevo Chadwick, 1976 y Marazzi, 1982.

de unos poblados de reducidas dimensiones y parecidos a aldeas entre los siglos XI a IX es inadecuada. El sistema económico predominante gravita en torno al pastoreo, evidenciando una notable penuria de la cultura material (con la excepción de producciones de cerámica geométrica de indudable valor), así como una alta cuota de inestabilidad fruto de una forma de vida semisedentaria. Las condiciones materiales de los diseminados asentamientos ofrecían pocas posibilidades para la diferenciación social de las clases altas frente al resto de la población. Algunas casas de cierto tamaño y enterramientos más lujosos parecen indicar que había personas mejor situadas, que ejercían una suerte de liderazgo político en sus respectivos poblados. Estos individuos, caracterizados en la jerga de la antropología moderna como *chiefs* o *big men*, mientras que ellos muy probablemente se denominasen a sí mismos *basileis* —posiblemente entroncando con el *qa-si-re-u* micénico— constituían la elite de las sociedades aldeanas de la Edad Oscura. Sin lugar a dudas ocupaban una posición destacada dentro de sus reducidos grupos clientelares, y algunos de entre ellos, como, por ejemplo, el propietario de la tumba señorial de Lefkandi (Eubea), podían incluso cultivar un estilo de vida refinado[5]. Pero aún queda por demostrar si poseían una hegemonía incuestionable sobre todo el territorio de sus respectivas comunidades y, desde luego, nada podemos decir acerca de su ideario político y social. La realidad cotidiana de los llamados siglos oscuros, marcada por la pobreza de la cultura material y la lucha por la subsistencia, presenta un estamento dominante no institucionalizado, cuya preeminencia se debía a los méritos y las habilidades personales. Las precarias condiciones económicas determinaban que solo hubiera un mínimo grado de cohesión política, pues, dado el caso, los sembrados podían ser asolados por correrías o el ganado podía resultar diezmado por epidemias y, en consecuencia, los grupos poblacionales se podían desintegrar con relativa facilidad. A esto se debe añadir, además, un secular enfrentamiento entre las facciones dominantes por conseguir más propiedades e influencia social y, por supuesto, atribuciones políticas. De la exigua cultura material de los siglos oscuros, caracterizada por el abandono del rito funerario de la inhumación en favor de la incineración, se diferencia ostensiblemente el siglo VIII, cuyos contornos pueden ser diseñados gracias a los poemas homéricos.

En definitiva, y como conclusión, estamos capacitados para esbozar la estructura global de la realidad política de las sociedades protogriegas. Sin embargo, y dado el estado fragmentario de las fuentes que poseemos tanto de la edad micénica como de los llamados siglos oscuros, no podemos aventurar ninguna sistematización del ideario político

5. Popham, Calligas, Sackett, 1993.

imperante, ya que las tablillas micénicas no proporcionan suficiente información para profundizar en el tema y la Edad Oscura careció totalmente de escritura, el único medio para transmitir la base de cualquier doctrina política. Lo único que podemos hacer es establecer comparaciones con épocas posteriores, por supuesto mejor documentadas, y presuponer a partir de ahí posibles puntos de partida, líneas de transmisión y de continuidad, como más adelante iremos detallando.

2. Despertar de Grecia: Homero

Las primeras noticias que dejan entrever actuaciones en la esfera pública y a la par hacen referencia al embrionario pensamiento político heleno —aparte de la evidencia arqueológica[6]— se las debemos a Homero, cuyo legado épico constituye un inmenso archivo de vivas y sugerentes imágenes, situaciones y realidades diversas, compaginables y contradictorias al mismo tiempo, y nada fáciles de interpretar. Al aproximarnos a su monumental obra nos adentramos en los inicios de la tradición escrita de nuestro propio horizonte cultural: a través de Homero nos vemos a nosotros mismos. No es casual que en pleno siglo VIII, época en la que fueron compuestos los poemas homéricos, se introduzca el alfabeto en Grecia, aunque la transcripción de sus versos aún tardará tiempo en producirse. También aparece configurado por estas fechas el espacio nuclear heleno desplegado a lo largo de las costas del mar Egeo y del Mediterráneo oriental[7]. Observamos ahora que, frente a los inventarios esquemáticos que nos proporcionan los palacios micénicos, los textos homéricos transmiten una idea altamente plástica de la vida cotidiana, de los pensamientos y de los sentimientos, así como del sistema de valores de los personajes insertados en el centro de la trama del *epos*. En este sentido, y considerando el contenido de la *Ilíada* y de la *Odisea* como una unidad narrativa, plena de realismo, que se complementa mutuamente, la impresión que de su lectura conjunta se desprende ofrece una visión compleja de una sociedad que la investigación moderna denomina «homérica» en alusión al presunto autor de estas excepcionales obras[8]. La peculiaridad de su mensaje, así como la enorme cantidad de

6. Por ejemplo, la construcción de murallas, templos y edificios públicos presupone un grado de movilización y organización muy considerable.

7. Por estas fechas se produce un gran despliegue poblacional hacia el este. Emigrantes jonios procedentes del continente europeo, y de forma especial de Atenas, se asientan en las riberas occidentales de Asia Menor, donde llegarán a colonizar una de las más trascendentales regiones de la Hélade, sentando así las bases para la futura configuración espacial del mundo griego arcaico. Cf. Domínguez Monedero, 1991.

8. Snodgrass, 1974, 114-125; Raaflaub, 1991, 5 ss.; Demandt, 1995, 68-72; Stahl, 2003, I, 126-130; Spahn, 2006, 163-216.

información que contienen los múltiples episodios evocados, permite una primera aproximación a la realidad retratada a través de innumerables escenas e imágenes llenas de emociones y reflexiones, además de un trasfondo político y social.

Al evaluar las informaciones que nos suministran los textos homéricos, comprobamos que estos aúnan tanto elementos de continuidad como de ruptura y de cambio respecto de las realidades históricas subyacentes. Este es el resultado de la fusión de diferentes líneas de transmisión, de tradiciones orales y de reminiscencias de épocas pretéritas[9]. La yuxtaposición de recuerdos enlaza una dilatada esfera espacial que engloba gran parte del mundo mediterráneo oriental en un amplio margen de tiempo que parece abarcar desde la era micénica (siglos XIV-XII), pasando por los siglos oscuros (siglos XI-IX), hasta llegar a los siglos VIII y VII, cuando los poemas adoptan la forma en que nos han sido transmitidos, es decir, a la propia era de Homero[10]. Aunque todo indica que es precisamente en esta última fase en la que se configura el sustrato principal de las relaciones sociales y políticas del mundo que nos presentan los poemas homéricos, persisten suficientes indicios que apuntan hacia épocas más remotas. La era micénica, marcada por potencias regionales ubicadas en las residencias palaciales, parece ser rememorada a través del enorme número de barcos y tripulaciones del llamado «catálogo de las naves»[11] de la coalición liderada por Agamenón, movilizada para rescatar a Helena de Troya, así como mediante algunos rasgos del lujoso estilo de vida que imperaba en las residencias de Néstor[12], de Menelao[13] y de Alcínoo[14] y, en no menor grado, en un probable fundamento religioso de las capas dirigentes de la sociedad. Los *basileis* homéricos son presentados como prolongaciones humanas de estirpes divinas. Por eso, tienen derecho a obtener obsequios (*gerea*) y poseen, como los dioses, un *temenos*, es decir, una parcela de su exclusiva propiedad que les es concedida por el pueblo (*demos*) como compensación a los servicios prestados o a los méritos adquiridos[15]. Ante estas atribuciones de presunta reminiscencia micénica de una significativa parte del inventario material y conceptual de la épica homérica, persiste la duda

9. Lesky, 1968, 687-846; Carlier, 2005, 49-67.
10. Lesky, 1971, 73-79, 113 ss.; Schachermeyr, 1984, 146-153, 211-215; Latacz, 1989, 77-90. Para el debate sobre la validez de los poemas homéricos como fuentes para la reconstrucción de la protohistoria griega, véanse Latacz, 2001; Ulf, 2006, 17 ss. y Korfmann, 2001, que los aproxima al mundo hitita.
11. Homero, *Ilíada* 2, 494-759.
12. Homero, *Odisea* 3, 5-13.
13. *Ibid.* 4, 1-137.
14. *Ibid.* 6, 289-315; 7, 1-13.
15. Gschnitzer, 1987, 27.

de si una época tan lejana como la micénica, desaparecida desde hacía casi medio milenio, habría podido influenciar tan persistentemente en la composición de la narración homérica. Una duda a nuestro entender razonable. Como alternativa a esta postura hermenéutica se podría pensar en ejemplos contemporáneos de la época de Homero que por su cercanía cronológica y espacial parecerían estar provistos de mayor actualidad y probabilidad. Existía en los siglos VIII y VII, en estrecha vecindad con el mundo griego oriental, una cantidad de sistemas políticos de corte monárquico ubicados dentro y fuera del área de dominación asiria (Frigia, Lidia, Cilicia, etc.), perfectamente conocidos por el autor del poema. Este muy bien habría podido adaptar ciertos elementos procedentes de dicho entorno para diseñar, por ejemplo, la imagen de aquellos *basileis* dotados de amplios poderes, tan poco parecidos a los más bien modestos gobernantes griegos del siglo VIII, y, sin embargo, bastante semejantes a los monarcas orientales de la época[16].

No menos complicada resulta la tarea de precisar los vínculos que relacionan las instituciones más tardías que describen los poemas con los siglos oscuros, puesto que carecemos de una base documental que sirva para establecer una comparación empírica. No obstante, algunas situaciones que forman parte integrante de la transmisión homérica pueden ser descifradas mediante la construcción de una relación directa con la época precedente[17]. En este sentido, M. Finley ve en el mundo de Odiseo, plasmado en la *Odisea*, un fiel reflejo de las condiciones de vida de los siglos oscuros. Para fundamentar su teoría aduce varios elementos que durante los siglos VIII y VII desempeñaban un papel determinante en la vida cotidiana y que no aparecen en el inventario de ambos poemas: no se menciona ni a los jonios ni a los dorios, falta cualquier evidencia relacionada con la escritura, no se habla de armas de hierro en uso, tampoco explícitamente de la colonización griega, así como tampoco se hace referencia a aquellas comunidades políticas que por aquel entonces se habían desembarazado de la monarquía[18].

La opinión común de la investigación actual enfatiza, con potentes argumentos a su favor, a los que nos adherimos plenamente, que son ante todo los parámetros conceptuales de los siglos VIII y VII[19], es decir, el momento de la fijación de la *Ilíada* y de la *Odisea*, los que se encuentran plasmados en el plan general, así como en las múltiples segmentaciones de la obra homérica. Todos los aspectos esenciales que mencio-

16. Berve, 1967, 89 s.; Rollinger y Ulf, 2004; Schrott, 2008, 229-304.

17. Véanse al respecto Deger-Jalkotzy, 1991, 127-154; Gómez Espelosín, 1998, 13-17; Weiler, 2001; Carlier, 2005, 37-47.

18. Finley, 1979, 47.

19. La puesta por escrito de los poemas homéricos data de época posterior, del siglo VI, seguramente bajo la tiranía de Pisístrato (cf. Signes Codoñer, 2004).

nan los poemas, sean estos políticos, económicos, sociales o religiosos, tales como la evidencia de la *polis*, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, los lazos familiares, la guerra, el comercio, el *oikos*, la agricultura, así como la vigencia de un complejo sistema de valores éticos, de relaciones personales y de realidades económicas, reflejan estructuras y situaciones extraídas directamente de la época en la que se confeccionan los poemas homéricos, fácilmente detectables en numerosas regiones del mundo griego y en las colindantes culturas del Asia Menor[20].

Al inicio de este recorrido, como no podría ser de otra forma, nos encontramos con la inmensa y enigmática figura de Homero, pues según nuestra hipótesis de trabajo, toda recopilación de testimonios y textos de la literatura clásica griega que guardan relación con las doctrinas políticas que se forjan en la Grecia arcaica no podría comenzar por otro lado. Huelga decir que Homero detenta, debido a su alta cronología, un carácter modélico y paradigmático en la configuración del sistema político griego[21]. Empezaremos con el análisis de la *Odisea*, la extraordinaria epopeya que nos transmite variadas escenas de un mundo polifacético, pleno de dramatismo y pasión, enclavado en los escenarios de las costas del Mediterráneo que va recorriendo el héroe que da nombre al poema, Odiseo, más conocido por su denominación latina de Ulises[22]. La *Ilíada*, la otra monumental obra homérica, será tratada en segundo lugar, ya que nos presenta un contexto más cerrado y homogéneo, diferente al de la *Odisea*, tanto en el plano estructural como en el cronológico. En nuestro punto de mira se situarán cuatro escenas de la *Odisea* que aparecen como una serie de noticias discursivas relacionadas entre sí mediante una clara progresión en lo concerniente a la concreción de las ideas políticas expuestas. En primer lugar, observaremos el mundo atávico y lleno de intrigas de las cortes de ciertas mujeres legendarias en una esfera cargada de connotaciones mágicas. Luego, como complemento masculino, estudiaremos el primitivo entramado político que rodea el mundo de los semisalvajes cíclopes. El tercer ejemplo escogido analiza el radical cambio de enfoque político en la idealizada ciudad de los feacios y, por fin, nos detendremos en el escenario ciudadano de Ítaca, meta, punto de partida y de convergencia de la figura central del *epos* odiseico.

20. Andreev, 1988, 9 ss.; Donlan, 1989, 5-29; Gschnitzer, 1991, 182 ss.; Raaflaub, 1991, 207-215; Gómez Espelosín, 1998, 33-45.

21. Acerca de la relevancia del siglo VIII como punto de partida de cualquier reflexión en torno al proceso de formación de la sociedad, religión y estatalidad helenas véase Hansen, 1998; Eich, 2010.

22. Carlier, 2005, 111-152. Salvo indicación en sentido contrario, todas las traducciones de textos griegos son propias.

Al igual que la *Odisea*, pero de una manera muy diferente, la *Ilíada*, la epopeya del asedio de Troya, contiene también diferentes ejemplos que se refieren al quehacer público y que pueden interpretarse como esbozos de doctrina política[23]. Entre los múltiples enfoques que se podrían contemplar aquí, nos centraremos en solo tres episodios, todos de gran expresividad y de carácter paradigmático. Observaremos, en primer lugar, las estructuras internas de la ciudad de Troya, meta de la expedición emprendida por los aqueos. En segundo lugar, pondremos en nuestro punto de mira el campamento de guerreros aqueos liderado por Agamenón, a fin de cuestionar hasta qué punto puede ser considerada esta liga panhelénica como un sistema político coherente. Al final, estudiaremos las imágenes del escudo de Aquiles, que ofrecen una especie de instantánea del tejido político y social de la época en contraposición al ambiente netamente guerrero que domina la trama de este *epos*.

3. Mujeres legendarias: Circe y Calipso

Los poéticos pasajes referentes a la ninfa Calipso y a la maga Circe, tratados, respectivamente, en los cantos V, IX y X de la *Odisea*, en los que entre otras cosas destacan las alusiones a la fuerza de atracción de lo femenino, pocas veces han sido objeto de atención política y menos aún de un estudio comparativo en el contexto que proponemos analizar. En un breve excurso habría que tratar el complejo papel y las funciones de la mujer en el mundo homérico[24]. Diosas (Ártemis, Hera, Afrodita, Atenea, etc.), ninfas (Calipso) y seres con poderes sobrenaturales (Circe) destacan en medio de una sociedad patriarcal que abarca seres divinos y humanos por igual. En la esfera de los mortales, vemos un buen número de mujeres asentadas en los puestos de máximo prestigio como madres (Anticlea, madre de Odiseo), esposas (Clitemnestra, esposa de Agamenón) o hijas (Nausícaa, hija del *basíleos* Alcínoo) de los principales protagonistas de los poemas. En el estado de los feacios, Areté ocupa la cumbre de la pirámide social y los epítetos que le dedica el poeta dejan entrever

23. *Ibid*., 69-110.

24. Esta atención no llegará a ser superada en épocas posteriores, donde veremos a la mujer relegada a su casa, desenvolviéndose libremente en el gineceo, pero sin apenas comparecer en público. La vida pública es un dominio netamente masculino. Una buena prueba de ello nos la proporciona el historiador ateniense Tucídides al referirse al comportamiento de las mujeres de su ciudad en tiempos de guerra durante el siglo V: «Y si debo hacer una mención a la virtud de las mujeres que desde ahora quedarán viudas, con una breve indicación lo diré todo. Vuestra gran gloria consistirá en no ser inferiores a vuestra condición natural, y en que entre los hombres haya sobre vosotras las menores conversaciones posibles en buena o mala parte» (Tucídides 2, 45).

admiración y respeto. En Ítaca, Penélope se ve solicitada por numerosos nobles, pues a través de ella, se puede conseguir el dominio de la isla. Ya los primeros versos de la *Ilíada* giran en torno a Briseida, excepcional mujer que es objeto de la disputa entre Agamenón y Aquiles. En ese mismo contexto, la figura de Helena cobra un tinte especial, ya que su rapto constituye el detonante de la expedición a Troya. Fuera de la órbita de las clases dirigentes observamos ejemplos de mujeres empleadas en casas nobles como amas de llaves (Euriclea pertenece al *oikos* de Odiseo) o sirvientas que realizan labores domésticas o trabajan en el campo. Su estatus es la esclavitud. Sobre las mujeres de las clases medias apenas disponemos de informaciones directas.

En comparación con lo anterior, el entorno que envuelve a los sugestivos personajes míticos de Circe y Calipso refleja una serie de situaciones o, mejor dicho, percepciones, que provienen de un pasado remoto que nos acerca a una sociedad matrilineal, cuya memoria se evoca a través de un cierto halo de misterio y peligro. Sin embargo, el bagaje literario que domina la narración épica no puede esconder el hecho de que las legendarias figuras femeninas que oscilan entre parecerse a verdaderos portentos o a *femmes fatales*, más allá de la cortina de humo mágico que las rodea, se insertan en un espacio vital concreto —aunque este diste mucho de ser fácil de precisar— que se parece enormemente a una comunidad política, por no decir un ente estatal de difícil definición[25]. Pero oigamos, en primer lugar, el posterior relato de Odiseo acerca del encuentro de sus compañeros de fatigas con la misteriosa Circe:

> Dentro de un valle y en un lugar vistoso descubrieron el palacio de Circe, construido de piedra pulimentada [...]. Circe obsequió generosamente a los que entraron, ofreciéndoles queso, harina, miel fresca y vino de Pramnio. Arrellanados en magníficos sitiales disfrutaban del festín aquellos hombres sin sospechar que entre los alimentos la diosa había mezclado drogas encantadas, con las que inmediatamente mis compañeros olvidaron la patria. Luego les tocó la cabeza con una varita, quedando al momento convertidos en cerdos, pero solo de cuerpo, pues el espíritu funcionaba en ellos como antes[26].

Al igual que la bella Calipso, también la insólita Circe habita en una especie de mansión palacial ubicada en el centro de la isla de Eea, lo que presupone una forma de control de un territorio físico provisto de fronteras geográficas delimitadas por la inconmensurabilidad del mar. Tanto Calipso como Circe disponen de una amplia gama de recursos materiales (cereales, miel, alimentos varios, etc.) almacenados en las despensas de sus residencias, lo que indica que en su ámbito natural, o digamos más

25. Karsai, 2000, 185 ss.
26. Homero, *Odisea* 10, 210-211; 233-240. Traducción de C. García Gual.

bien en su zona de dominio, existe una agricultura planificada a disposición del poder central que ellas encarnan. Circe, por ejemplo, ejerce una indiscutible autoridad frente a un colectivo femenino anónimo que se mueve al son de sus órdenes. Desde un punto de vista estructural, obtenemos del análisis de la situación que enfrenta el mundo de Odiseo con el de Circe una serie de referencias jerárquicas que se adscriben a la dinámica social que impera en el cerrado y enigmático mundo de las mujeres de la isla de Eea. Especial interés revisten las actuaciones que recogen la confrontación que surge entre el espacio vital de Circe y los intrusos que se acercan desde fuera a él. Seducción, pasión, magia, tensión y violencia son los elementos determinantes en esta esfera femenina constituida a semejanza de un matriarcado. Este último aspecto adquiere una especial relevancia al entremezclarse con el eterno sueño del dominio de la naturaleza, especificado en aquella escena en la que los compañeros de Odiseo son transformados en cerdos, o en la prisión involuntaria sufrida por el propio Odiseo en el entorno de Calipso, retrato de una paradigmática pugna de poderes. La cautividad semivoluntaria de Odiseo en cada caso dura un largo tiempo, que transcurre de forma onírica y casi voluptuosa, hasta que por fin se rompe el hechizo de esta especie de comunidad protopolítica ancestral y el héroe se reintegra a su deber principal, la vuelta a casa.



Odiseo, Circe y los compañeros de Odiseo. Pintura sobre cerámica, *ca*. 550. Museo de Bellas Artes, Boston.

4. Entre civilización y barbarie: el hábitat de los cíclopes

Ligado, aunque no de forma directa, con la esfera de las mujeres mágicas y dotado también de una fuerte dosis de irrealidad aparece otro modo de vida, esta vez netamente masculino, determinado por los cíclopes que, a pesar de ser hijos del dios marino Poseidón, aparecen ín-

timamente adscritos a la explotación de la tierra. Polifemo, el cíclope por antonomasia, antropófago y huraño, vive solitario en una caverna con sus cabras y ovejas, dedicado al pastoreo[27]. Pero no está solo. A su alrededor pulula una serie de seres semejantes. Todos juntos parecen formar algo parecido a una entidad política. Aunque esta no se percibe a primera vista, sí que está presente, de forma tácita en muchas de sus actuaciones, y constituye desde luego una realidad, constatable a través de la suma de datos que se pueden deducir de la lectura conjunta del capítulo. Por ejemplo: cuando Polifemo, después de haber sido cegado por Odiseo en su caverna, que se había identificado ante él con el nombre «Nadie», pide ayuda a los demás cíclopes, estos no se demoran en acudir a su llamada. Será solo cuando Polifemo grite «nadie me ha herido», cuando estos, totalmente perplejos, desistirán en su empeño y se alejarán a su respectiva morada, propiciando así la huida del agresor.

La dramática confrontación entre Odiseo, sus compañeros y Polifemo genera una serie de sentimientos dispares: la brutalidad del cavernícola frente a los indefensos seres humanos queda algo atenuada por su ternura frente a los animales. No carece de interés el contraste entre la imagen que evoca el ancestral mundo de los cíclopes comparada con un texto muy posterior procedente de Pausanias, incansable viajero que nos ha transmitido una valiosísima visión geográfica y cultural de Grecia, y quien en pleno siglo II de nuestra era, describe la *polis* Panopeida de la siguiente manera:

> Desde Queronea solo hay veinte estadios hasta Panopeida, una ciudad de los foceos, si es que podemos denominar ciudad a semejante lugar que no dispone de edificios públicos, ni de un gimnasio, ni un teatro, ni un mercado, ni agua que mane de una fuente. Solamente hay allí un número de cabañas adosadas a un montículo. Sin embargo, sus habitantes tienen fronteras con sus vecinos y mandan sus diputados a la asamblea de los foceos[28].

Las breves notas de Pausanias, el más renombrado periegeta de la literatura griega, parecen haber sido concebidas como una especie de evocación retrospectiva de la esfera política, económica y social de los cíclopes homéricos, con quienes bien se pueden comparar. El texto es altamente ilustrativo, pues certifica que muchos siglos después de la confección de la *Odisea*, en época de Pausanias, perviven entidades estatales, tal como es el caso de Panopeida, dotadas de una notable pátina arcaica, como la que imperaba en los tiempos y lugares que describe Homero aludiendo al mundo de los cíclopes. También se podrían sumar al episodio que prota-

27. Sobre el país de los cíclopes véase Carlier, 2005, 116-119.
28. Pausanias 10, 4, 1.

gonizan los cíclopes otras referencias a un cúmulo de personajes atávicos, sin individualidad propia y organizados en vagos colectivos poblacionales, tales como los lestrígones o los cimerios, que al igual que los cíclopes habitaban en comunidades. De forma parecida a los cíclopes, los lestrígones son también gigantescos y hostiles frente a cualquier extraño. Poseen una ciudad, un puerto, un espacio público (*agora*) y un rudimentario sistema de convivencia, en cuya cabeza se ubica, por cierto, un *basileus*[29].



Enócoe de figuras negras: Odiseo ciega a Polifemo, *ca*. 510-490. Museo del Louvre, París.

El tono general que subyace tras todos estos ejemplos es la fuerte polarización entre las indomables fuerzas de la naturaleza, simbolizadas en el poderío físico de Polifemo, y la civilización humana, representada por el ingenio de Odiseo, que consigue salvar una situación desesperada al librarse de la prisión del cíclope[30]. Este dualismo queda muy bien plasmado en el relato que dedica Odiseo, al llegar al país de los feacios, cuando narra las experiencias del choque que se produce entre su propia esfera vital y el atávico hábitat de Polifemo. Lo interesante de la siguiente plática es su carácter comparativo y valorativo: el déficit de civilización que impera en el mundo de los cíclopes es conscientemente consignado como un déficit de doctrina política, según ilustra muy bien un párrafo extraído de la *Odisea* en el que Odiseo dice:

> Los vientos nos llevaron al país de los cíclopes, gentes soberbias que no reconocen leyes y que, fiando en la benevolencia de los dioses, no siembran, plantan ni trabajan la tierra, nutriéndose de lo que esta produce sin ser cultivada. El trigo, la cebada y la vid crecen allí en abundancia; las lluvias que

29. Homero, *Odisea* 10, 100.

30. La metáfora más emblemática acerca el ingenio de Odiseo, su actitud frente a las sirenas, donde prevalece la previsión sobre el afecto, es el punto de partida de una escuela filosófica moderna que construye en torno a esta escena su teoría sobre la dialéctica de la Ilustración. Véase al respecto Horkheimer y Adorno, [9]2009.

> Zeus envía hacen prosperar todo y, al llegar la estación oportuna, sus frutos maduran solos. No tienen ágoras donde reunirse a deliberar ni tampoco leyes; viven en las cumbres de elevadas montañas en cuevas profundas. Cada uno manda sobre sus mujeres e hijos y no se cuidan ni preocupan los unos de los otros[31].

Todo lo que se echa en falta en el ámbito de los cíclopes forma parte del ideario de una sociedad civilizada. El acatamiento de las leyes, el ágora como lugar de discusión pública, la convocatoria de asambleas del *demos*, la planificación de toda actividad económica, así como la interacción social entre los grupos que integran una comunidad son considerados como imprescindibles antecedentes de una vida digna y también como soportes de cualquier forma de convivencia humana, definida aquí por vez primera en contraposición al caos que representa la ausencia de dichos parámetros. Salta a la vista el alto grado de reflexión teórica que contienen estas líneas, extraordinario catálogo de idoneidad y teoría políticas. Este postulado posee una enorme importancia, ya que no proviene de la época clásica, fragua de avanzados modelos de organización política, sino que recalca más bien ideas y situaciones fechables en pleno siglo VIII, la época de gestación de la más genuina e influyente noción que determinará la arquitectura política: la *polis* como comunidad de ciudadanos.

5. Los feacios: una comunidad ideal

El mundo de los feacios, la isla de Esqueria, al que acude Odiseo después de escaparse del largo paréntesis junto a la ninfa Calipso y naufragar en su ruta hacia Ítaca, último eslabón antes de llegar a su meta, constituye el polo opuesto a la esfera de los cíclopes. Todo lo que notamos allí en falta aparece aquí compensado con creces. Aquí podemos consignar la existencia de una espléndida ciudad, dotada de magníficas edificaciones, así como de dos puertos que garantizan la seguridad de la navegación. La isla de Esqueria es sede de una población orientada hacia el mar, satisfecha de su destino por la calidad de su vida, así como por la rectitud de sus gobernantes[32]. Sobre el panorama urbano nos habla el poema de la siguiente manera:

> La ciudad no está muy distante; ya la verás rodeada de una alta muralla, con muchas torres. También hay en ella dos puertos seguros para las embarcaciones. A todo lo largo del camino verás, a su abrigo, balancearse los

31. Homero, *Odisea* 9, 105-115. Traducción de C. García Gual.
32. Sobre la descripción política de la isla de los feacios, véanse Garvie, 1994, 292; Bichler, 1995, 33; Raaflaub, 1997, 646; Luther, 2006, 79-83.

> navíos. Entre ambos puertos hay un hermoso templo dedicado a Poseidón y a su alrededor una gran plaza construida con magníficas piedras, donde se prepara todo lo necesario para las naves: las cuerdas, los mástiles, las velas y los remos[33].

En el centro político de la comunidad se inserta el anciano Alcínoo, experto y sabio *basileus*, que, junto a otros doce *basileis*, ejerce sus funciones públicas de forma consensuada[34]. A su lado, su mujer Areté[35] (la traducción latina de su nombre sería *virtus*) es retratada como un ejemplo de sabiduría y de moderación. Su hija Nausícaa asiste al náufrago Odiseo con gran presteza, como un hada salida de un cuento. En la vivienda palacial[36] de esta ejemplar familia se desarrolla una intensa actividad cívica y cultural: banquetes, recitaciones, simposios y competiciones atléticas. Hay un detalle digno de ser mencionado. Las clases dirigentes agasajan al forastero Odiseo ofreciéndole un banquete[37], dándole regalos y organizando juegos atléticos en su honor, pero no se olvidan de recordar al resto de la población su obligación de hacerse cargo de los gastos ocasionados con motivo de la manutención del insigne huésped. Este aspecto merece ser subrayado, pues gracias a él, se introduce una notable dosis de realismo en la descripción laudatoria del mundo perfecto de los feacios. Semejante circunstancia indica también que la hospitalidad frente a los forasteros es considerada como una tarea común que concernía a toda la población, hecho que confirma el siguiente párrafo:

> ¡Oíd, caudillos y príncipes de los feacios! Nuestro huésped me parece un hombre lleno de discreción. Ofrezcámosle, por lo tanto, los dones de la hospitalidad como es justo. Doce preclaros *basileis* gobernáis como príncipes la población y yo soy el decimotercero, traiga cada uno un manto bien limpio, una túnica y un talento de precioso oro, y vayamos todos juntos a llevárselos para que, al verlos en sus manos, asista a la cena con el corazón alegre[38].

Otro paradigma estructural que hay que resaltar en la descripción del clima político de Esqueria es la urbanidad y exquisita armonía que reina entre los distintos estamentos de la sociedad, pero de forma especial entre sus más destacados personajes. Semejante actitud ciudadana nos proporciona un modelo alternativo muy diferente del que impera en Ítaca, la próxima estación de Odiseo, como a continuación podremos observar. Mientras que en la idealizada comunidad de los feacios siempre están

33. Homero, *Odisea* 6, 262-267. Traducción de C. García Gual.
34. *Ibid.* 6, 299-309; 8, 390-391.
35. *Ibid.* 7, 66-77.
36. *Ibid.* 7, 81-104; 8, 248-253.
37. Sobre las normas que regulaban los banquetes oficiales, Carlier, 1984, 157.
38. Homero, *Odisea* 8, 387-395. Traducción de C. García Gual, con modificaciones.

presentes la sutileza en las relaciones humanas, la generosidad frente a los forasteros[39] y la concordia entre sus clases dirigentes, en Ítaca sucede todo lo contrario. La vida cotidiana en esta isla se ve ensombrecida por la rivalidad entre los pretendientes de Penélope, por su codicia y por su intransigencia, así como por el abuso y la infracción de las reglas más elementales de la hospitalidad.

6. Ítaca, prototipo de una *polis*

Ítaca, la patria de Odiseo, el principal núcleo urbano de la isla del mismo nombre, es de todas las entidades estudiadas hasta ahora la que presenta los más claros rasgos de una *polis*, es decir, de una comunidad política autónoma, independiente de cualquier poder exterior, autosuficiente y estructurada en torno a un cúmulo de reglas y normas de convivencia pactadas y, en teoría, respetadas por sus habitantes[40]. Una amplia plaza que sirve como foco de reunión y de mercado (*agora*), una asamblea (*ekklesia*), un consejo (*boule*), un respetable número de familias pudientes, así como una estructura económica altamente diferenciada, en la que pueden ser distinguidos artesanos, agricultores, jornaleros y esclavos, constituyen sus elementos identificativos. Sobre todo en lo referente a las clases bajas es aquí, en este escenario isleño, donde se pueden atestiguar la mayor cantidad de alusiones. En el *oikos* de Odiseo aparecen el pastor Eumeo y la nodriza Euriclea, los únicos representantes de los estamentos inferiores de la sociedad homérica, aunque ambos son esclavos, al estar dotados de nombre propio resaltan del anonimato[41]. A ellos se les concede voz y protagonismo en la trama del *epos*, reservada salvo raras excepciones a los miembros de la aristocracia.

De todos los ejemplos que hemos contemplado hasta ahora, Ítaca aporta datos concretos que nos ayudan a situarnos en su entorno geopolítico, económico y social. Al contrario de lo que sucede con otros sitios mencionados, este lugar no es producto de la imaginación poética de Homero, sino que existe verdaderamente y puede ser objeto de un análisis objetivo. Dispone de una superficie de unos 96 km^2. Según los cálculos estadísticos de E. Ruschenbusch, la totalidad de las áreas agrarias cultivables debían de estar repartidas, por término medio, entre unas ochocientas familias compuestas por unas cuatro personas cada una, lo que daría

39. *Ibid.* 8, 4-36.
40. Hölkeskamp, 1994; 1997.
41. Otro caso memorable lo encontramos en el *oikos* de Alcínoo, donde la criada Eurimedusa es retratada de forma semejante, como atestigua Homero (*Odisea* 7, 8). Véase Schmidt, 2006, 117-138.

una cifra de unos tres mil habitantes que podrían ser sustentados por los medios de vida existentes. La población se dedicaría a la agricultura, a la ganadería y a la explotación de los recursos del mar[42].



Penélope en el telar. Pintura sobre cerámica, *ca*. 430. Museo Civico, Chiusi.

La dinámica política reinante en la isla en la época que describe Homero parece estar condicionada por la situación de emergencia ocasionada por la dilatada ausencia del *basileus* Odiseo, con motivo de su participación en la guerra de Troya, que al generar un vacío de poder, provoca una pugna feroz entre los más ambiciosos miembros de la aristocracia, ávidos de ocupar su lugar en la cúpula de la sociedad. La competencia desatada entre ellos por casarse con Penélope es el emblemático símbolo de esta peculiar disputa. Refiriéndose a la ausencia del *basileus* Odiseo, el autor del *epos* ofrece un interesante detalle sobre el funcionamiento de las instituciones políticas al constatar que desde la partida hacia la guerra de Troya del primer hombre de Ítaca había quedado prácticamente paralizada una parte significativa de las tareas públicas de la comunidad, lamentándose así:

> Ni una sola vez fue convocada nuestra ágora, ni en ella tuvimos, sesión, desde que el divino Odiseo partió en las cóncavas naves. ¿Quién al presente nos reúne? ¿Es joven o anciano aquel a quien le apremia necesidad tan grande?[43].

En medio de esta situación indefinida se desarrolla un evento crucial que ayuda a comprender mejor que cualquier otro episodio el en-

42. Ruschenbusch, 1995, 444 s.
43. Homero, *Odisea* 2, 26-29. Traducción de C. García Gual.

tramado político de la isla y que aporta criterios sólidos para dilucidar su organigrama político interno, que puede ser considerado como paradigmático. Desesperado por la prolongada ausencia de su padre, así como por el ultraje al que le sometían los pretendientes de su madre, Telémaco convoca a la asamblea del pueblo y pide que le sea concedido un barco para lanzarse en busca de su progenitor Odiseo y poner así fin a una situación insostenible que amenazaba acabar con su patrimonio:

> Lo único que os pido es que me proporcionéis una nave marinera, con veinte remeros, con la que cruzar el Ponto. Iré a Esparta y a la arenosa Pilos a preguntar por mi padre, cuya ausencia se hace ya tan larga. Tal vez alguien me dé noticias suyas o bien la Fama, hija de Zeus, a cuyo cargo corre la gloria de los hombres, quiera informarme. Todo lo sufriré un año más pese a mi angustia, con tal de saber algo cierto. Si mi padre ha perecido, regresaré pronto a la patria, le erigiré un túmulo, le haré las exequias debidas y luego yo mismo buscaré nuevo esposo a mi madre[44].

En este contexto es imprescindible resaltar que Telémaco se dirige directamente al pueblo de Ítaca, es decir, a la comunidad de ciudadanos libres de la isla, para implorar una solución a un problema de índole privada que le afectaba. El hecho de fracasar en su empeño es un claro indicio de cómo funcionaba el equilibrio de poderes dentro de la sociedad. Parece ser que las familias de los que cortejaban a Penélope consiguen imponer su criterio en la asamblea del pueblo al desbaratar el proyecto de Telémaco que, de haber tenido éxito, habría atentado contra los intereses de los pretendientes de su madre. Al margen del tira y afloja entre los diferentes grupos de presión que se disputan el gobierno de la *polis*, lo verdaderamente significativo en esta confrontación de intereses contrapuestos es la confirmación que obtenemos con respecto al procedimiento utilizado para dirimirla. Asistimos al mejor ejemplo dentro del corpus de la épica homérica que atestigua nítidamente que la capacidad de decisión residía en la asamblea popular, erigida como última instancia apelativa, es decir, como organismo depositario de la soberanía de la comunidad. Dicho de otra manera: las ambiciones y pretensiones de las familias hacendadas podían encontrar un freno en las instituciones públicas. Su aceptación dependía en gran medida de un fuerte apoyo social; traducido al lenguaje político, esta precisaba de mayorías poblacionales o, casi podríamos decir, ciudadanas. Al analizar las actividades de los implicados en este proceso, K. Raaflaub habla de la vigencia de «un concepto de responsabilidad colectiva»[45] ponderando así

44. *Ibid.*, 208-224. Traducción de C. García Gual.
45. Raaflaub, 1989, 16.

el carácter público de las decisiones tomadas en la asamblea, aun cuando estas afectaban a la esfera privada de los miembros más distinguidos de la comunidad.

Como pone de manifiesto el citado ejemplo, los deseos individuales y los intereses generales podían entrar fácilmente en conflicto. En este caso, el contencioso solía ser resuelto mediante un arbitraje reconocido por ambas partes, o en caso de no llegar a un acuerdo, a través de una confrontación violenta. La decisión dependía del balance de poder reinante o de aquel que lograba imponerse frente a sus oponentes. En el caso concreto de Odiseo, el retorno a su hogar se verá acompañado de una orgía de sangre, mediante la cual el desplazado *basileus* impondrá su cuestionada autoridad de forma brutal frente a quienes la ponían en duda. Masacrando a sus competidores, los pretendientes de Penélope, Odiseo no solo afianza su posición dentro de su *oikos*, sino que lanza un mensaje inequívoco a toda la isla. Ante la eliminación física de los pretendientes de su esposa, orquestada de forma despiadada, ninguna mano se alza ni para ayudarlo ni para hacerle frente[46]. La inhibición de la población ante el desmedido alarde de violencia, es decir, su falta de iniciativa ante un modo tan drástico de proceder que afecta a buen número de las familias pudientes de la ciudad, es, por una parte, un importante indicio de la independencia del *oikos* y, por otra, una clara prueba de la dependencia que existía frente al clan aristocrático dominante. La impotencia de la comunidad a la hora de reaccionar ante hechos que la afectan, como pone de manifiesto el texto homérico, es una acusación que reclamaba tácitamente una reforma del sistema. Ahora bien, criticar frontalmente las estructuras sociales imperantes no formaba parte del presupuesto del *epos* homérico. No obstante, los parámetros económicos y sociales de la era arcaica señalan ya un progresivo giro hacia una mayor participación política de los miembros de la comunidad en detrimento de las clases dirigentes.

Al describir esta situación, Homero actúa, por así decir, como un sismógrafo. No se pone en entredicho la viabilidad del sistema, sino como máximo algunos rasgos criticables del comportamiento de los que lo representan. Participar con pleno derecho en las tareas públicas aún no incumbe a la totalidad de la población, sino solamente a aquellos que gracias a su holgada posición económica y social son capaces de imponerse de forma tajante frente a los que les disputan el poder.

46. Carlier, 2005, 148-152.



Odiseo mata a los pretendientes. Pintura sobre cerámica, Skyphos, *ca*. 440. Staatliche Museum, Berlín.

7. ¿Cómo interpretar la *Ilíada*?

Antes de acometer la tarea de sistematizar el ideario político subyacente tras la *Ilíada*, se impone un comentario crítico, siquiera breve, de las teorías más recientes acerca de la cronología, la procedencia del poeta épico y la ubicación geográfica y cultural del contenido del *epos*. Según la opinión de R. Schrott, autor de un controvertido estudio sobre la patria de Homero[47], Troya (Ilión) debería ser localizada en las cercanías de Karatepe, en Cilicia. Este lugar, cerca de la zona de influencia asiria, concuerda en su opinión mejor con el entorno topográfico descrito en la *Ilíada* que la región de la Tróade, ubicada alrededor de los Dardanelos, que ya desde la Antigüedad fue considerada como el escenario de las hazañas que relata el *epos*. Esta filiación también va en contra de la identificación que en su día propuso H. Schliemann, el primer excavador de la colina de Hissarlik, y que no suele producir dudas[48].

Basándose en criterios terminológicos y aduciendo la influencia del área oriental (inscripciones reales asirias, poema de Gilgamesh, etc.) se postula la tesis de que Homero debe ser considerado un escriba, heleno de procedencia, pero afincado en Cilicia, donde habría prestado servicio a los monarcas asirios y que, por eso, al confeccionar sus poemas, los ubica y ambienta en sus inmediaciones, es decir, en el extremo oriental de la península anatólica. También se baja notablemente la fecha del poema épico, alrededor del año 670. En contra de la tradición, cada vez más estudiosos consideran que los poemas homéricos se configuraron por vez primera en el siglo VI, probablemente durante el gobierno del tirano Pi-

47. Schrott, 2008.
48. Korfmann, 2001, 4-23; Latacz, 2001.

sístrato y sus hijos en Atenas[49]. De la suma de todos estos aspectos se deduce que el cariz de la expedición aquea contra Troya habría sido fundamentalmente distinto al que tradicionalmente le solemos atribuir. Se propugna un mayor grado de orientalización de la cultura griega arcaica y se ve en las diferentes circunstancias que confluyen en la confección del *epos* una clara prueba de ello[50]. Salta a la vista que aceptar tales propuestas representaría un cambio sustancial, no solo de la visión del entramado narrativo que refleja la *Ilíada*, sino también de la orientación que hasta el momento damos por válida al acercarnos a su contexto. Pero dichas teorías, que ejercen un innegable poder de fascinación al romper con la convención, no llegan a convencer. Aparte de su arbitrariedad metodológica —en lo que concierne a la identificación de lugares y fenómenos geográficos, a la atribución de topónimos o a la nomenclatura de las regiones de Cilicia, donde Schrott se basa en su intuición y no siempre en una exégesis rigurosa—, las presumibles nuevas evidencias que presenta suscitan más interrogantes de los que pretenden esclarecer[51].

Veamos solo algunos ejemplos. ¿Qué hacía un contingente de guerreros tracios bajo los *basileis* Acamas y Peiróo en Cilicia, tan lejos de su hábitat habitual, prestando apoyo a los troyanos, como se narra en el segundo canto?[52]. Este hecho solo sería comprensible si ubicamos Troya en la región de los Dardanelos, cercana a Tracia. También podemos cuestionar la total ausencia de referencias con respecto a la *Odisea* siendo esta obra, según la tradición, del mismo autor de la *Ilíada*. Y aunque fueran de autores distintos: ¿por qué no se comentan las múltiples similitudes que existen al relatar el entramado político y social que impera en ambos poemas? ¿Por qué se toman las cifras dadas por Homero en lo que concierne al número de naves y de combatientes que acuden al asalto de Troya al pie de la letra, a pesar de ser manifiestamente insostenibles?[53]. Si el golfo de Tarso hubiera sido el lugar donde quedó anclada la flota aquea, ¿cómo explicar la enorme distancia de más de setenta kilómetros que media entre el litoral y el montículo de Karatepe que Schrott identifica con la Troya homérica?[54]. También cuesta aceptar la relación del mundo ilíadico con Asiria frente a los recientes estudios de M. Korfmann, que asocia el poema, mucho más verosímilmente, a la esfera de influencia hitita. Sirvan estos pocos interrogantes para ilustrar solo algunas de las muchas incongruencias de las que adolece el polémico estudio.

49. Véase el estado de la cuestión y una toma de partido por esta última opción en Signes Codoñer, 2004.
50. Schrott, 2008, 183 ss.
51. *Ibid.*, 37 ss., 202 ss.
52. Homero, *Ilíada* 2, 844.
53. Schrott, 2008, 164, 201.
54. *Ibid.*, 207-225.

Todo intento de revisión de las teorías tradicionales conlleva una mejor comprensión de los paradigmas aceptados sobre los que se basa la interpretación del texto homérico. Debemos reconocer que siguen existiendo profundas lagunas de conocimiento en la tesis tradicional que hasta el momento no han sido superadas. Por eso, la aportación de Schrott contribuye a sensibilizarnos acerca de la ubicación, no solo territorial, sino al mismo tiempo ideológica, así como acerca de la intencionalidad de la *Ilíada*. No cabe duda de que algunas explicaciones parciales no están exentas de ingenio. No obstante, en líneas generales es difícil adherirse a sus teorías, por lo que nos mantendremos fieles a la visión tradicional en lo referente al escenario y a la cronología de los hechos que se detallan en la *Ilíada*. Incluso en el caso de que la opinión de Schrott fuera viable, esto no conllevaría una alteración radical de los parámetros hermenéuticos que nos permiten dilucidar la teoría y praxis políticas que trasluce la *Ilíada*. Y ello porque los fundamentos que los sostienen no se tambalearían si las nuevas propuestas con respecto a la datación, ubicación geográfica e historicidad de la epopeya fueran ciertas.

8. Troya, una ciudad legendaria

Desde el principio de la *Ilíada*, Troya se encuentra en permanente estado de excepción. A pesar de no tratarse de una comunidad aquea (griega) las similitudes entre las zonas occidentales y orientales del Egeo son en esta época tan considerables que permiten la homologación de las estructuras afines que imperan en ambas orillas de dicho mar. En este aspecto compartimos las tesis de Schrott, Korfmann y muchos otros acerca del fuerte mestizaje cultural heleno-oriental que imperaba en Asia Menor, que siguen siendo válidas independientemente de la ubicación de Troya cerca del Helesponto o en Cilicia. Troya presenta todas las características de una comunidad política autónoma[55]. Está gobernada por un *basileus* que es asistido en este cometido por los miembros de su familia y también por un consejo de ancianos en el que se agrupan los próceres de las primeras familias locales. Sin embargo, al contrario de lo que sucede en el campamento aqueo, la población troyana asume un papel más bien pasivo en los debates que giran en torno a los asuntos públicos, como muestra el transcurso de la siguiente asamblea:

> «¡Troyanos y dárdanos, y también aliados! ¡Oíd lo que en el pecho mi ánimo me empuja a deciros! ¡Vamos! ¡Entreguemos a la argiva Helena con todos sus bienes a los Atridas para que se la lleven! ¡Ahora estamos luchando por

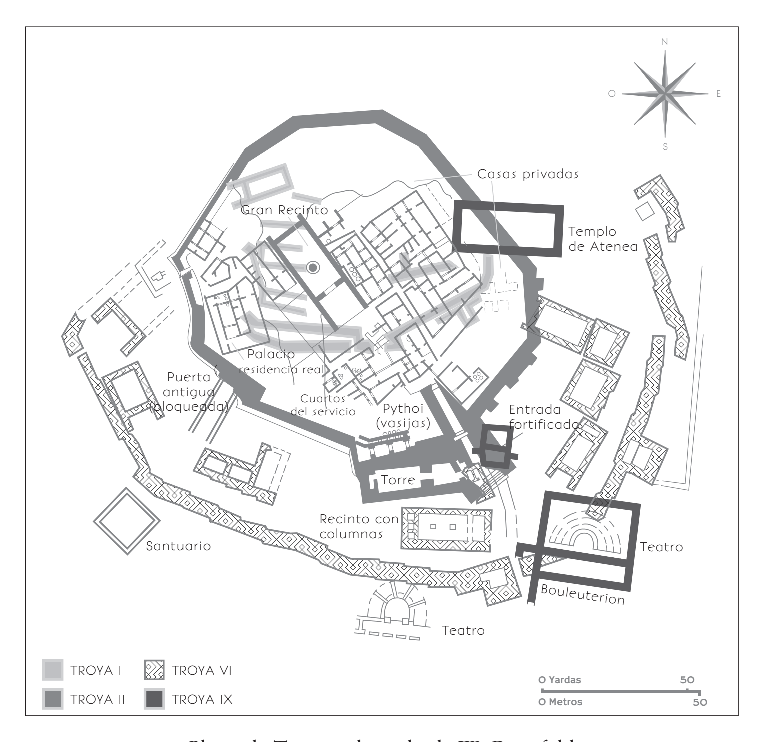
55. Sobre la evidencia arqueológica de la ciudad de Troya véase Korfmann, 2001, 64-75.

> haber violado los pactos solemnes y por este motivo no me cabe la esperanza de que nos suceda nada bueno si no actuamos así!». Tras así decir, tomó asiento de nuevo, y entre ellos se alzó el divino Alejandro, esposo de Helena, de hermoso cabello, quien en respuesta pronunció aladas palabras: «¡Anténor! Lo que acabas de decir no me resulta en absoluto grato, y sin duda sabes proponer otras soluciones mejores que esta, pero si esto lo has dicho realmente convencido, entonces son los mismísimos dioses los que han destruido tus sentidos. Yo también hablaré ante los troyanos, domadores de caballos, y lo digo rotundamente: no voy a devolver a mi esposa. Pero las riquezas que me traje desde Argos a nuestro hogar, todas las quiero devolver, añadiendo incluso otras de mi casa». Tras así decir, tomó asiento de nuevo, y entre ellos se alzó el Dardánida Príamo, equiparable en consejo a los dioses. Y este, tras pensárselo bien, tomó la palabra entre ellos y dijo: «¡Troyanos y dárdanos, y también aliados! ¡Oíd lo que en el pecho mi ánimo me empuja a deciros! Por ahora tomad la cena en la ciudad como siempre y acordaos de montar guardia y de manteneros todos alerta, pero que al amanecer Ideo acuda junto a las huecas naves para comunicar a los Atridas Agamenón y Menelao la decisión de Alejandro, por cuya causa se ha suscitado esta contienda. Pero que también les comunique esta prudente propuesta: si quieren detener el doloroso combate hasta que hayamos incinerado a los muertos; luego volveremos a la batalla, hasta que una deidad nos separe y a uno u otro conceda la victoria». Así dijo, y los demás, dándole oídos, le obedecieron[56].

La ciudad sitiada se distingue por el esplendor de sus edificios[57] y de sus templos, así como por la solidez de su recinto amurallado. También posee una notable producción agrícola y ganadera: los caballos troyanos gozaban de una legendaria fama. Merced a su ubicación en una zona de gran interés estratégico, controlando el acceso y la salida del estrecho de los Dardanelos, constituye un ineludible punto de penetración para todas las rutas comerciales, tanto terrestres como marítimas, que van hacia el interior de Anatolia o al mar Negro. Sobre la base de estos criterios, Troya ejerce una reconocida hegemonía sobre un extenso territorio[58], manteniendo un notable ejército. A través de la interacción que percibimos cuando algunos miembros de las clases dirigentes troyanas toman la palabra en la asamblea —los más emblemáticos son Príamo, Héctor, Paris o Eneas— se constituye una especie de bloque prosopográfico contrapuesto al que forman los sitiadores aqueos, como Agamenón, Menelao, Odiseo, Aquiles, Patroclo o Néstor. Si comparamos el clima político de Troya con el que impera en Ítaca podemos señalar, sin embargo, algunas diferencias notables. La ciudad asiática presenta un carácter más urbano que la bucólica isla del mar Jónico. También la posición

56. Homero, *Ilíada* 7, 348-379. Traducción de Ó. Martínez García.
57. *Ibid*. 6, 242-250; Mannsperger, 2001, 81-83.
58. Visser, 2001, 84-87.

de la aristocracia local frente al *basileus* parece más débil en Troya que en Ítaca, pues la autoridad de Príamo es indiscutible[59]. En la *Ilíada* podemos anotar que el papel preeminente de la asamblea popular, perfectamente desarrollado en Ítaca, es más bien secundario en Troya. Estas diferencias se podrían explicar por las circunstancias que dicta el asedio de la ciudad o a través de la distancia cronológica que media entre la *Ilíada* y la *Odisea*. En este sentido, el entramado político que presenta Troya podría ser considerado un reflejo de una época más antigua (no forzosamente micénica), en la cual las clases dirigentes detentaban un mayor poder que en épocas posteriores. Otro esquema interpretativo podría postular, dejando aparte el molde micénico, un ejemplo más cercano en lo referente a la geografía y cronología: las monarquías orientales de los siglos VIII y VII contemporáneas a la época en la que se confecciona este *epos*, ciertamente más antiguo que la *Odisea*[60].



Plano de Troya, adaptado de W. Dörpfeld.

59. Andreev, 1979, 369.
60. Rollinger y Ulf, 2004.

El ambiente político que envuelve Troya contrasta con lo que se puede deducir del análisis de la realidad económica, social y política de Ítaca. En este microcosmos, dominado por una aristocracia rural en fuerte competencia mutua, se enmarcan hechos y situaciones característicos de los siglos VIII y VII. Por ello, la pervivencia de formas monárquicas de corte autocrático constituía un claro anacronismo dentro de la realidad política de la época y los paralelos que podían suministrar las monarquías orientales quedaban bastante fuera de lugar.

9. Un colectivo en estado de excepción: el campamento aqueo

La mayoría de las observaciones que hacen referencia al comportamiento de los altos estamentos sociales en el campamento aqueo instalado cerca del mar frente a Troya son aplicables a las normas sociales que imperan en la ciudad sitiada. La autoridad de Príamo tiene su correspondencia en la de Agamenón, líder de la coalición aquea. Lo mismo podríamos decir de su entorno. Ante todo hay que resaltar la dispar proveniencia de los sitiadores de Troya, venidos de todas partes de la Hélade, hecho que, sin embargo, no impide que esta variopinta sociedad panhelénica constituya, al menos temporalmente, un ente político común[61]. Los aqueos en armas (el *laos* homérico) se reúnen regularmente en asambleas donde se adoptan decisiones sobre el curso de las operaciones, se reparte el botín conseguido, se dirimen pleitos y se debaten temas de interés general; entre las naves y el campamento se erigen altares a los dioses y se les rinde culto mediante ofrendas y sacrificios[62]. Todos estos hechos son claros indicios de que los tradicionales parámetros que reglamentaban la vida política, cultual y social en los lugares de procedencia de los componentes de la coalición aquea, persisten a pesar de la anomalía de una situación excepcional, marcada por la guerra. Es digno de resaltar que también los dioses interfieren en la contienda, profundamente divididos entre sí y apoyando a cada bando según sus preferencias particulares. Los *basileis*, es decir, los líderes militares de las distintas tropas compuestas de infantería pesada (hoplitas)[63], actúan como portavoces de sus respectivos seguidores o colectivos guerreros, articulando sus propios deseos y los de

61. Ha sido posible contabilizar veintinueve ciudades ubicadas preferentemente en Beocia, Ática, el Peloponeso, Creta, islas del Egeo y Tesalia como lugares de procedencia de los contingentes que acuden a la guerra de Troya. Sobre la dinámica de la coalición aquea véase Tausend, 1992, 64-69.

62. Kolb, 1984, 61 ss.

63. Los caballos que se mencionan en la *Ilíada* como requisito correspondiente a los guerreros de noble alcurnia sirven como medio de transporte. Los héroes homéricos acuden a caballo al campo de batalla, pero, salvo con la excepción de los carros, no lo utilizan

sus subordinados al tiempo que generan una cúpula dirigente que toma decisiones conjuntamente. El campamento aqueo aúna a los diferentes grupos que lo componen en una nueva comunidad que persigue una meta común. Aunque sus miembros se hallen desplazados de su lugar de origen, siguen conservando vigentes todos los elementos que identifican su nueva morada como una especie de mancomunidad política. Este aspecto se pone de manifiesto al contemplar el carácter personal de esta embrionaria y peculiar manifestación política que se define primordialmente a través de los intereses y la interacción de sus miembros y en segundo término, mediante su ubicación geográfica[64].



Agamenón interviene en una lucha entre Ayante y Odiseo. Pintura sobre cerámica, siglo V. Kunsthistorisches Museum, Viena.

La artificial y a la vez tradicional comunidad se rige por un cúmulo de normas respetadas por la mayoría. Observamos demarcadas jerarquías, competencias repartidas entre la aristocracia guerrera y sus respectivos seguidores, lealtades concertadas y, al mismo tiempo, desequilibrio y profundas disidencias entre los individuos más influyentes. La más famosa confrontación aflora ya en los versos iniciales del primer canto del *epos*. Agamenón y Aquiles, dos comandantes de tropas que no logran ponerse de acuerdo y que se enemistan profundamente, son sus protagonistas. Las consecuencias de la agria disputa interna recaen sobre el ejército sitiador de Troya, poniendo en peligro el futuro de la expedición[65]:

como arma, pues combaten a pie. Sobre la estrategia bélica de la época homérica véase *Ilíada* 16, 211-219; Raaflaub, 1991, 222-230.

64. Haubold, 2005, 25 ss.

65. Véase también Carlier, 2005, 71-75.

> La cólera canta, diosa, de Aquiles hijo de Peleo, cólera funesta que dolor infinito causó a los aqueos y tantas valiosas almas de héroes arrojó al Hades, haciéndoles presa de perros y de todas las aves. Se cumplía la voluntad de Zeus, desde que por primera vez se enfrentaron, tras una disputa, el Atrida, señor de guerreros, y el divino Aquiles. ¿Quién de los dioses los empujó a batirse en contienda? El hijo de Leto y de Zeus, que, encolerizado contra el *basileus*, propagó por el ejército una plaga espantosa, haciendo que perecieran las tropas, porque el Atrida había ultrajado al sacerdote Crises[66].

Agamenón, el líder de la coalición aquea, se ve envuelto en un conflicto de intereses con Aquiles, el más prestigioso guerrero de su bando, por la posesión de la bella prisionera Briseida. Como el forcejeo discurre ante los ojos de todo el campamento aqueo, la presión social que pesa sobre ambos personajes es enorme. ¿Quién gana, quién cede? Al final se impone Agamenón que, aduciendo su rango superior, se adueña de Briseida, considerada como su legítima parte del botín de guerra, y la hace llevar a su tienda. Con ello se mancilla el honor de Aquiles, a quien le había sido asignada antes de la querella. Este, por su parte, lejos de conformarse con la decisión de su teórico superior, se niega a combatir, mermando sensiblemente la capacidad operativa de los sitiadores de Troya. Causa sorpresa que este flagrante desacato de la máxima autoridad militar, que presenta todas las características de un acto de insubordinación, no llegue a ser penalizado. Ni el comandante en jefe de la coalición aquea parece disponer de los medios necesarios para ello, ni el resto de la comunidad guerrera se implica en el caso. La notoria ausencia de elementos coercitivos evidencia los límites del poder del *basileus* Agamenón[67]. El desenlace de este episodio, altamente ilustrativo para valorar los límites de la autoridad institucional, es también aplicable a un entorno civil. Ninguna voluntad monárquica podía garantizar el éxito de una empresa. Este dependía ante todo de la predisposición de sus iniciadores y de la cooperación de sus seguidores. De la observación de la dinámica social vigente en el campamento aqueo podemos extrapolar un listado de temas que regulaban el engranaje de las políticas que sostenían a la comunidad, tales como el ejercicio del mando o la toma de decisiones que afectaban a sus más destacados miembros. Esta última competencia precisaba de un eficaz apoyo por parte de la mayoría de los implicados. Dicho aspecto queda plasmado a través del episodio que protagoniza Tersites, un guerrero raso que achaca a la cúpula dirigente de la coalición aquea, pero de forma especial a Agamenón, la mala conducción

66. Homero, *Ilíada* 1, 1-14. Traducción de Ó. Martínez García con modificaciones.
67. Jarcho, 1983, 41-43.

de la campaña e incita a la rebelión a los que como él se habían adherido a la expedición en espera de un suculento botín[68]:

> El único que aún graznaba era el lenguaraz Tersites, cuya mente conocía muchas y groseras palabras para disputar con los *basileis* de manera insensata e inoportuna, si pensaba que con ellas provocaría la risa de los argivos. Era, sin duda, el más desagradable de los hombres que habían acudido bajo los muros de Ilión: era bizco y cojo de un pie; tenía los hombros encorvados, contraídos sobre el pecho, y encima de ellos se alzaba una cabeza puntiaguda sobre la que le afloraban unos mechones de pelo. Resultaba absolutamente aborrecible, en especial para Aquiles y Odiseo, objeto ambos de sus pullas; pero ahora también al divino Agamenón le cubría de insultos por medio de chirriantes chillidos; y aunque los aqueos le mostraban su profunda indignación y se irritaban en su ánimo, él seguía increpando a grandes voces a Agamenón: «¡Atrida! ¿Cuál es tu queja ahora, qué te falta? ¡Tus tiendas están repletas de bronce, y son muchas las mujeres escogidas que tienes en tus pabellones, aquellas que los aqueos te concedemos antes que a nadie en cuanto tomamos una ciudad! [...] ¡Partamos a casa con nuestras naves y dejemos a este aquí en Troya para que se trague su recompensa y que compruebe si también nosotros le fuimos de alguna utilidad o no!»[69].

Asistimos aquí a una drástica refutación del poderío de los *basileis*, una de las más contundentes de toda la épica homérica. Su portavoz, Tersites, por no pertenecer al círculo de las capas dirigentes, es retratado a través de aquellos tópicos que constituyen el polo opuesto al ideario estético de la aristocracia, ante todo la fealdad física[70]. Tersites representa a un colectivo guerrero en cuyo seno se alinean las clases medias (hoplitas), que al servir con sus propias armas a una empresa común —llamémosla aquí, acaso anacrónicamente, «cosa pública»— no solo se equiparan a la aristocracia guerrera de nacimiento, sino que piden en voz alta ser escuchados, es decir, exigen un mayor grado de participación en los asuntos públicos.

10. Evidencias cotidianas: el escudo de Aquiles

En la minuciosa descripción del escudo de Aquiles en el canto XVIII de la *Ilíada* obtenemos uno de los más peculiares enfoques literarios y a la vez políticos de la *Ilíada* que nos sitúa, cambiando de golpe el escenario bélico predominante en toda la trama del *epos*, en el centro de la vida

68. Véase también Carlier, 2005, 77 s.
69. Homero, *Ilíada* 2, 211-275. Traducción de Ó. Martínez García con modificaciones.
70. Sobre los elementos que configuran el aspecto físico de la nobleza véase, por ejemplo, Homero, *Ilíada* 3, 21-28; Homero, *Odisea* 24, 250-255.

cotidiana de la época homérica evidenciando el funcionamiento de sus instituciones más genuinas:

> En él también representó dos hermosas ciudades de las míseras gentes. En una había bodas y celebraciones; las novias eran conducidas desde sus aposentos por la ciudad bajo el resplandor de las ardientes antorchas, y a su paso se alzaban numerosos cantos nupciales; los jóvenes bailarines danzaban en corro, y las flautas y las forminges alzaban su son entre ellos, mientras todas las mujeres lo presenciaban maravilladas desde el umbral de sus casas. Sin embargo, una multitud de personas se hallaba reunida en la plaza, pues allí había surgido una disputa y dos hombres contendían a causa de la compensación por el asesinato de un hombre: mientras que uno sostenía que había saldado su deuda y así lo declaraba ante el pueblo, el otro negaba haber recibido nada, por lo que ambos ansiaban poner fin al conflicto en presencia de un árbitro. La muchedumbre aclamaba a ambas partes, apoyando a uno y a otro, respectivamente, mientras los heraldos trataban de contener al gentío; por su parte, los ancianos permanecían sentados sobre piedras pulidas formando un círculo sacro; en sus manos sostenían los cetros de los heraldos de voz resonante, con los que a continuación se irían alzando para emitir su dictamen por turno. En medio yacían dos talentos de oro, que serían entregados al que entre ellos pronunciara una sentencia más recta[71].



Escudo y armas de Aquiles. Pintura sobre cerámica. Hidria ática, *ca*. 575-550. Museo del Louvre, París.

Este excepcional pasaje recoge la recreación literaria de una representación iconográfica que, según el poeta, aparecía en el centro del escudo que el mismo dios Hefesto confeccionó para Aquiles a petición de Zeus. Los temas a los que hace alusión el espectacular retablo nos conducen a una especie de *locus amoenus* de carácter netamente civil, totalmente distinto del sangriento mundo de la guerra que domina la *Ilíada*. Vislumbramos, en primer lugar, a través de la descripción de unas bodas

71. Homero, *Ilíada* 18, 490-508. Traducción de Ó. Martínez García.

un panorama festivo, pleno de escenas ciudadanas que evocan una atmósfera impregnada de cotidianidad y de paz[72].

La querella jurídica que envuelve a la población representada en el centro del escudo tiene una importancia muy especial. En torno a las partes implicadas en un pleito se ubican dos hombres que negocian acerca de la indemnización que se debe pagar por un delito de sangre. A su alrededor se agrupan todos los órganos encargados de hacer prevalecer el derecho en la ciudad. Los heraldos actúan como personal auxiliar de la administración de justicia, los ancianos forman una especie de consejo judicial y el pueblo, dividido en dos partes, contribuye con su presencia a divulgar y a legitimar el resultado del veredicto. La alusión a la recompensa puesta a disposición de quien haga triunfar la justicia remata la compleja composición, confiriéndole un cariz casi institucional. Esta clase de escenificación de un asunto de relevancia general en un espacio público proclama al mismo tiempo un mensaje muy claro que atañe a todos los que lo presencian: de la equitativa impartición de la justicia dependen la estabilidad y el devenir de la comunidad.

11. Semántica política de la era arcaica

Del variado prisma de vivencias que evocan los poemas homéricos (y debemos constatar que solo hemos pasado revista a una parte mínima pero representativa del material que contienen) extraemos una serie de elementos constitutivos que permiten evaluar el tejido social subyacente. Constatamos la existencia de sistemas políticos coherentes como marco de convivencia usual, cuya indiscutible evidencia es perceptible a través de las más diversas manifestaciones[73]. Para completar el análisis de la compleja realidad política de la Grecia arcaica, es necesario incorporar a los esquemas estructurales esbozados a aquellos individuos que, en virtud de las funciones que ejercen, adquieren notoriedad. Reflexionando sobre su ubicación en el marco político de su entorno obtendremos informaciones adicionales para enjuiciar las conexiones y distancias que median entre los distintos estamentos de la sociedad homérica.

Ya los primeros versos de los poemas proclaman claramente quiénes son sus principales actores. Disponemos de un amplio listado de personajes con nombre propio, como Agamenón, Aquiles, Ajax, Héctor, Mene-

72. Según Schrott (2008, 301 ss.), la escena representada en el escudo de Aquiles alude a la situación que reina en Cilicia después de las repetidas insurrecciones contra el Imperio asirio, interpretación difícil de asumir, ya que no existe ninguna prueba de que estemos aquí ante la tipificación de una escena jurídica asiria. Lo que vemos en el escudo de Aquiles puede ser igualmente atribuido a cualquier tribunal griego.

73. Kolb, 1984, 61 ss.; Andreev, 1988, 5-85.

lao, Néstor, Príamo, Paris u Odiseo, presentados a través de epítetos que los individualizan y que al mismo tiempo los convierten en inconfundibles, es decir, los ennoblecen. Todos ellos son denominados *basileis*, término que define su posición en la pirámide religiosa, política, económica y social de sus lugares de origen, que se perfilan como colectivos adscritos a ciudades, a sociedades tribales o a territorios. Dentro de estas entidades resalta el personaje que las dirige o que actúa como portavoz de los grupos más activos, expresando su opinión en el consejo de nobles o ante la asamblea del pueblo[74]. Los *basileis* desempeñan primordialmente funciones militares. Son múltiples las escenas, especialmente en la *Ilíada*, en las que los vemos pasar revista a la tropa o dirigir a sus seguidores en el combate o intervenir directamente en las hostilidades, luchando cara a cara con otros renombrados *basileis* en las llamadas «aristías». Asimismo son requeridos como mediadores de querellas, es decir, actúan como jueces. En otro plano se inserta su quehacer cultual visible a través de los votos y sacrificios que ofrendan a los dioses, tanto para la prosperidad de su propio *oikos* como para el bienestar de los que le rodean[75], como bien evidencia el siguiente ejemplo de una celebración religiosa:

> Por su parte, el Atrida arrastró hasta el mar una veloz nave, escogió veinte remeros y, tras embarcar bestias para la hecatombe en honor del dios, hizo que subieran a ella también a Criseida, de hermosas mejillas; y como capitán montó a bordo de ella el muy astuto Odiseo. Así, una vez embarcados, comenzaron a surcar las húmedas rutas. Entonces el Atrida mandó a sus hombres que se purificaran y, tras hacerlo, echaron al mar el agua con impurezas y sacrificaron a Apolo hecatombes perfectas de toros y de cabras junto a la orilla del mar infecundo, y entonces el vapor de la grasa fue subiendo en remolinos hasta el cielo[76].

La función judicial de las capas dirigentes de la sociedad homérica aparece esbozada en la escena del escudo de Aquiles, donde los notables emiten veredictos en casos referentes a querellas o causas penales. Aludiendo al papel desempeñado por el *basileus* en la asamblea y en los tribunales P. Carlier deduce de ello: «Nos encontramos así de nuevo en la escena judicial el reparto de papeles habitual en las asambleas homéricas: el pueblo escucha, aplaude o murmura, los ancianos emiten opiniones, el rey decide»[77]. Disentimos de esta opinión y pensamos que hay que rela-

74. Sobre la función, así como la relevancia social y política de los *basileis* homéricos, véanse Finley, 1979, 75 ss.; Carlier, 1984; Domínguez Monedero, 1991, 41-48; Barceló, 1993, 55-72.

75. Sobre la religiosidad de la época homérica véase Rodríguez Adrados *et al.*, 1963, 255-287. Acerca de la implicación de los *basileis* en las actividades cultuales de su *oikos* o de su respectiva comunidad véase Carlier, 1984, 162-165.

76. Homero, *Ilíada* 1, 308 ss. Traducción de Ó. Martínez García.

77. Carlier, 1984, 176. La traducción es nuestra.

tivizar la potestad que se atribuye al *basileus*. Si esta hubiera tenido tan largo alcance, sus competencias constituirían la primordial fuente de soberanía en su respectiva comunidad, con lo que se erigiría en su última instancia en materia política y judicial. Fuera del estricto contexto literario del *epos* —aunque ni siquiera en este es así— no disponemos de ningún testimonio que lo llegue a confirmar[78]. En situaciones que requieren una considerable dosis de autoridad es siempre el colectivo el que toma las decisiones de transcendencia, por ejemplo, en lo referente a declarar la guerra o sellar la paz. En casos penales sumarísimos también corresponde al consejo de notables y a la asamblea del pueblo (*demos*) decidir sobre la suerte de aquellos a los que se les imputan delitos capitales[79].

La figura del *basileus* se inserta ante todo en la *Ilíada* en un ambiente castrense, pero también en la *Odisea* disponemos de suficientes ejemplos que atestiguan su caudillaje militar[80]. Este bien podía ser ejercido por encargo de la comunidad, o bien a título privado. En el segundo caso, el *basileus* que se arriesgaba a orquestar una expedición bélica precisaba de la colaboración de seguidores, ávidos de botines y recompensas. Como el ejemplo de los que acuden a sitiar Troya demuestra, los compañeros (*hetairoi*) del *basileus* aparecen predispuestos a servir bajo sus órdenes, pero solo hasta que concluyera la empresa[81]. Esta solía consistir por regla general en sitiar una ciudad con el fin de obtener bienes materiales y esclavos, en realizar correrías por los alrededores del propio país para apoderarse de cosechas ajenas y capturar ganado, o en emprender una expedición marítima para procurarse materias primas de los más remotos confines del Mediterráneo, lo que no dejaba de ser una atávica forma de actividad comercial[82].

Los textos homéricos apenas nos proporcionan informaciones exactas acerca de las competencias del *basileus*, hecho que invita a la especulación. En este sentido, cuando Carlier se refiere al *pouvoir souverain* del *basileus*, hay que tomar esta clase de afirmaciones con cierta cautela. Se solían producir limitaciones de su poder con motivo de la rivalidad estructural a la que estaba sometido el ejercicio de sus funciones con respecto a otros *basileis*, o cuando el *demos* se negaba a secundarle[83]. No albergamos ninguna duda de que la última instancia en las sociedades

78. Carlier (1984, 185) se remite a la *Ilíada* 7, 406 s. Evidentemente, allí se habla de que Agamenón refuta la oferta de paz por parte de los troyanos. Pero hay que ver lo que antecede a esta toma de postura de Agamenón: tanto Diomedes como la asamblea se habían pronunciado ya en este sentido. Con ello la cita pierde fuerza comprobatoria para querer deducir de ella una jerarquía en el momento de tomar decisiones de esta envergadura.
79. Gschnitzer, 1987, 65-67.
80. Homero, *Odisea* 14, 237 s.
81. Andreev, 1988, 46 ss.; Spahn, 2006, 175-183.
82. Homero, *Ilíada* 11, 676 ss.
83. Andreev, 1979, 379 s.

homéricas con plena facultad de decisión era la asamblea del *demos* y no la voluntad del *basileus*[84].

En su totalidad, los cantos homéricos encierran la más nítida manifestación del sistema de valores de lo que podríamos denominar «buena sociedad» helena. Su repetida evocación no logra esconder el hecho de que existe otra cara más oscura de la realidad, presentada casi siempre de forma grandilocuente y épica por un rapsoda que, muy probablemente, estaba vinculado a los círculos dirigentes que ensalza. No obstante, el tono panegírico utilizado para describir gestas heroicas o comportamientos ejemplares se revela a la hora de establecer comparaciones como un reflejo de la profunda crisis que azotaba el sistema elogiado. El héroe homérico, perteneciente a la aristocracia, salvo algunas excepciones, no tiene ojos para ver más allá de su reducido círculo social. Dada la estrechez de sus miras, apenas toma nota de todos aquellos que no participan de una vida notoria y eminentemente pública, dedicada a la guerra y a cosechar honores y fama, como se evidencia sobremanera en el caso de Aquiles. A pesar de que los nobles no desdeñan el trabajo manual[85], se sienten muy superiores a todos aquellos que viven exclusivamente de estos menesteres, tales como artesanos, comerciantes, por no hablar de los trabajadores eventuales o de los esclavos, que apenas son tenidos en cuenta por la cúpula dirigente. Sin embargo, la realidad histórica de los siglos VIII y VII nos muestra que son precisamente los miembros de estas capas sociales medias los que, merced a su laboriosidad y sufrida abnegación, consiguen transformar las estructuras económicas vigentes, creando demandas sociales que propiciarán su ascenso a los nuevos organigramas políticos que se van configurando a lo largo del siglo VII. El empeño de los caudillos homéricos en desentenderse de la evidencia de las profundas transformaciones económicas y sociales que se fraguan a su alrededor contribuye a su propio fracaso. En la transmisión de esta tensión social y mental, Homero pone sobre la mesa una constante antropológica que volverá a ser retomada siglos después por Cervantes. La figura de don Quijote recrea un ejemplo de caballero obsesionado por un mundo que ya no existe, por una época pasada, un hombre que se desentiende del presente y confunde la ficción de sus ensoñaciones sobre el pasado y la realidad de su tiempo: se trata de un arquetipo universal y duradero, un pulso entre pasado y presente que —si se nos permite la comparación— recuerda al mundo de transición que refleja la épica homérica.

84. Véase, por ejemplo, Homero, *Ilíada* 7, 317 s.; Andreev, 1988, 59 ss.; Raaflaub, 1991, 237 s.; Stahl, 2003, I, 132-134.

85. Homero, *Odisea* 23, 188 ss.; Mele, 1978. Sobre el aprecio del que gozaba el trabajo en el mundo rural véase Hesíodo, *Trabajos y días* 298-316.

A pesar del extraordinario protagonismo de los personajes de noble alcurnia en los episodios que transmite Homero, no debemos olvidar que a su lado pululan colectivos de personas que, no obstante permanecer en el anonimato, acumulan un enorme caudal de fuerza y recursos cuando actúan conjuntamente. La capacidad de decisión del pueblo (*demos*) es potencialmente el elemento político más trascendental en las sociedades homéricas. Al pueblo pertenecen los individuos libres dotados de tierras, pequeños y medianos propietarios, que se pertrechan por su cuenta con armas pesadas y combaten formando una compacta falange de infantería (*hoplites*). Poco es lo que sabemos sobre los *thetes*, es decir, aquellos que forman parte de la comunidad porque son libres, pero que no poseen tierras u otras pertenencias dignas de mención y por eso no prestan servicio militar de forma regular, al carecer de los medios necesarios para equiparse. Desconocemos si eran admitidos en la asamblea y, de haber sido así, cosa bastante probable, si tenían el derecho a ser escuchados o consultados para aceptar o rechazar las propuestas presentadas a debate por los *basileis* o los miembros del consejo[86]. La proliferación de múltiples espacios abiertos al debate público permite la creación de una esfera pública, donde se reúne el *demos* para escuchar las propuestas expuestas por los miembros del consejo o para celebrar asambleas y tomar decisiones[87]. A largo plazo nada podría ser realizado sin el concurso de las capas medias de la población o contra su expresa voluntad. Todo lo que proyectaban los grandes personajes precisaba del apoyo del *demos* para poder ser llevado a cabo. En este sentido, la dinámica de la sociedad homérica parece impensable sin un notable componente participativo de la mayoría de la población, aunque dada la óptica del *epos*, esto no se adivina de forma clara, ya que son siempre los *basileis* los que están en el punto de mira del rapsoda que canta sus hazañas.

En los márgenes de la sociedad se sitúan los esclavos[88]. La desigualdad entre los hombres, e incluso en algunos casos la total carencia de derechos, nunca fue vista por los griegos como un problema político o convivencial. Antes al contrario, la diferencia de estatus social en diversos tipos, estructural y gradual, era asumida como un estado natural, e

86. Las pocas noticias que dedican los poemas homéricos a los *thetes* trazan un panorama bastante oscuro sobre su situación económica, considerándose una desgracia pertenecer a este estamento social (véase Domínguez Monedero, 1991, 48-60).

87. Gschnitzer, 1991, 195 ss.; Ruschenbusch (1995, 436) va demasiado lejos al atribuir a la constitución de la sociedad homérica un carácter netamente democrático. No es el pueblo quien gobierna directamente, como sucede en los sistemas democráticos más tardíos, ya que entre la totalidad de la población masculina (hoplitas) estaban aquellos que no poseían los mínimos exigidos para equiparse por su cuenta que, eso sí, participaban en la asamblea, pero sin obtener por esto un protagonismo destacado. Véase al respecto Hölkeskamp, 1994; 1997.

88. Collombier, 2002, 7-19; Schmidt, 2006, 117-138.

incluso como un requisito propio de la cohabitación humana. Ya el *oikos* homérico, con su organigrama patriarcal, abarca un espectro de variadas relaciones de dependencia (entre el cabeza de familia y su mujer, sus hijos, sus familiares, su servidumbre y sus esclavos), que Aristóteles interpretará como requisitos fundamentales de la expresión social que media entre los gobernantes y los gobernados[89]. La esclavitud aparece como una institución firmemente asentada en el mundo homérico. No se percibe como algo *contra naturam* o inhumano, tampoco se ve así la esclavización de prisioneros de guerra o de personas raptadas. En vista del rechazo del trabajo manual por parte de la aristocracia, la labor de los esclavos constituía un requisito imprescindible para mantener el sistema socioeconómico vigente[90].

Desde la perspectiva institucional del material que proporcionan los poemas homéricos deducimos diversas conceptualizaciones del quehacer político. Agamenón da en ciertas ocasiones la impresión de detentar un poder personal relativamente ilimitado que, por encontrarse fuera del contexto histórico de la sociedad homérica, es relacionado por la mayoría de los investigadores con las antiguas tradiciones micénicas de supuesto corte monárquico. Sus recursos parecen abarcar un vasto campo de acción que traspasa las fronteras de su propia comunidad[91]. Su legitimación se fundamenta en el carácter hereditario de su cargo y en una confirmación divina. Según nos revela Homero, el cetro y la sagrada ley fueron otorgados al abuelo de Agamenón, Pélope, por el propio padre de los dioses, Zeus:

> Entonces el poderoso Agamenón se alzó, sujetando en su mano el cetro que Hefesto había labrado con esfuerzo. Hefesto se lo había entregado a Zeus, el soberano Crónida, y este, a su vez, de lo había dado al mensajero Argifonte. Por su parte, el soberano Hermes se lo entregó a Pélope, domador de caballos, y este, por su lado, se lo dio a Atreo, pastor de gentes. Al morir, Atreo se lo legó a Tiestes, de muchos rebaños, quien a su vez se lo dejó a Agamenón para que lo llevara y reinara sobre innumerables islas y todo Argos[92].

Frente a estas manifestaciones de soberanía, muy alejadas de la realidad social, económica y política de los siglos VIII y VII, se encuentran en los poemas otras situaciones distintas y por supuesto más concordantes con las menudencias de la vida cotidiana. Los *basileis*, cuyo poder apenas va más allá de sus reducidas comunidades, aparecen en este contex-

89. Aristóteles, *Política* 1251a-b.
90. Mele, 1978; Cartledge, 2002, 247-262.
91. Weiler, 2001.
92. Homero, *Ilíada* 2, 100-107. Traducción de Ó. Martínez García.

to como propietarios rurales limitados en su campo de acción por la escasez de recursos, por las aspiraciones de sus iguales y por la voluntad del *demos*[93]. Sus pensamientos se centran en el *temenos* deseado o en el que ya han conseguido. La despensa, descrita con énfasis, llena de alimentos y de reservas de metal, y especialmente los rebaños, que son, dada la carencia de acuñaciones monetarias, los objetos que sirven para contabilizar la riqueza de los interesados, desempeñan un papel primordial en todos sus proyectos y acciones:

> Telémaco bajó a la anchurosa y elevada cámara de su padre, donde había montones de oro y de bronce, vestiduras guardadas en arcas y gran cantidad de oloroso aceite. Allí estaban las tinajas del dulce vino añejo, repletas de bebida pura y divina, arrimadas ordenadamente a la pared. [...] Doce vacadas hay en tierra firme, y otros tantos ganados de ovejas, otras tantas piaras de cerdos y otras tantas copiosas manadas de cabras apacientan allá sus pastores y gente asalariada. Aquí pacen once hatos numerosos de cabras en la extremidad del campo[94].

La *Odisea*, sobre todo, muestra una clase dirigente cuyos representantes son típicos terratenientes que forman parte de un colectivo aristocrático y anhelan una posición de primacía en competición con sus iguales. Para conseguir este fin, Odiseo, por ejemplo, toma medidas excepcionalmente drásticas a su regreso a Ítaca. A pesar de todo, no podemos pasar por alto aquellos indicios que presentan a determinados *basileis* —este es el caso de Agamenón y, en menor escala, el de Odiseo— como personajes investidos de una autoridad superior a la que ostentan los nobles de su entorno, circunstancia que se pone de manifiesto al momento de repartir privilegios (*geras*) a los que los citados personajes tienen derecho merced a su elevada posición social. En la mencionada disputa entre Aquiles y Agamenón por la posesión de Briseida, que este último decide a su favor gracias a su reconocida autoridad, o en las prebendas materiales que obtiene Odiseo en Ítaca, que le confirman como máxima autoridad en la isla, algunos investigadores pretenden ver una clara manifestación de la realeza, que confiere a sus representantes un poder supremo[95]. No obstante, no creemos que esta relación pueda ser suficientemente bien explicada de este modo. Los textos homéricos nos suministran suficientes pruebas de lo contrario, por citar un solo ejemplo: el aparentemente todopoderoso Agamenón, después de apropiarse de Briseida, se muestra impotente para ejercer cualquier clase de presión sobre Aquiles que, en un notorio

93. Véase la reciente aportación de Schmitz, 2008, 35-70, sobre la función política y social de la aristocracia griega en época arcaica y clásica.

94. Homero, *Odisea* 2, 337-342; 14, 98-104. Traducción de C. García Gual.

95. Carlier, 2005, 165-173.

acto de insubordinación, cesa de luchar por la empresa común, evidenciando así la fragilidad de la coalición política liderada por Agamenón.

La posición de preeminencia del *basileus*, que aparece como un *primus inter pares* frente a los demás *basileis*, no debe ser forzosamente traducida a través del vocablo «rey» como con tanta frecuencia sucede. El *basileus* Odiseo no es el «rey» de Ítaca, ni la isla es su «reino», ni sus habitantes son sus súbditos. Odiseo es más bien una especie de presidente de un consejo de nobles de una comunidad política que debe su cargo a su ascendencia dinástica, a la solvencia económica de su familia, a sus facultades personales o al reconocimiento que le dispensan sus iguales y el *demos*. Pues con el mismo término *basileus* se designan innumerables miembros de las aristocracias locales que basan su posición social en sus posesiones de tierras y en su cabaña ganadera. El argumento de que la voz *basileus* es también utilizada para designar a verdaderos reyes, ubicados fuera del ámbito cultural griego, como es el caso de los monarcas orientales que son, efectivamente, soberanos de extensos territorios, no es válida para establecer una comparación cualitativa. Actualmente utilizamos la expresión «presidente» para identificar, valga el ejemplo, al primer mandatario de los Estados Unidos de América, pero también al «presidente» de una cooperativa de pesca de una aldea finlandesa o al de una comunidad de vecinos española. ¿Quién negará la abismal diferencia que existe entre estos cargos, especificados a través del mismo vocablo? Los *basileis* homéricos distan mucho de ser monarcas plenipotenciarios dotados de poder supremo. Su función institucional tampoco puede ser considerada como un posterior eslabón continuador de una antigua tradición monárquica micénica que probablemente nunca existió, como detallaremos más adelante. Todo apunta a que su origen se remonta hasta las elites de las comunidades aldeanas en la última fase de los siglos oscuros. Sus acciones reflejan situaciones que se producen en la propia época del autor del *epos*. Estos pueden ser identificados como miembros de las aristocracias locales que aspiraban a obtener un liderazgo en el emergente mundo de la *polis*, vocablo ya utilizado por Homero para designar aquellas entidades políticas que configuraban el denso mapa político de la Grecia arcaica.

Las comunidades de la época de Homero y de Hesíodo se diferencian notablemente de los colectivos aldeanos de los siglos oscuros[96]. Visto en su totalidad, se percibe a lo largo del siglo VIII un progreso generalizado en la cultura material, así como un resurgimiento económico que afecta a todos los ámbitos de la vida privada y pública[97]. Otras fuentes, aparte de las homéricas, ponen de manifiesto un avance decisivo,

96. Mireaux, 1962.
97. Hiller, 1991, 61-88.

que se constata en el incremento de la población, perceptible a través de la colonización, del crecimiento urbanístico, de los progresos de la navegación, de la mejora de la situación económica y del desarrollo social, de los avances militares y, ante todo, del auge cultural motivado en gran parte por la difusión de la escritura. El paso de una sociedad seminómada, basada en la ganadería, a un modo de vida fundamentalmente agrícola y sedentario ya había empezado algún tiempo atrás, pero durante el siglo VIII tomará cuerpo de una manera definitiva. Con ello se posibilitaba la explotación más intensiva de las tierras de labor y, por ende, se ampliaba notablemente la base alimenticia dando a la vez un gran impulso al desarrollo de nuevas técnicas. El crecimiento de la población deducido por los arqueólogos —en algunos territorios percibimos una explosión demográfica— se puede interpretar bien como causa, o bien como resultado de este cambio estructural[98]. La presión demográfica obligará a engrandecer el hábitat roturando nuevos campos y, al mismo tiempo, duplicará el valor de las parcelas de cultivo. No debe excluirse, por tanto, que hubiera tensiones con los vecinos perjudicados por el auge de los colectivos poblacionales en vías de expansión[99]. Desde una perspectiva general podemos afirmar que las antiguas correrías en busca de ganado dejaron paso a contiendas crónicas por la posesión de parcelas de cultivo. El objetivo será siempre aumentar los asentamientos agrícolas propios. La vía para su consecución pasaba por la conquista de los territorios limítrofes. Estas acciones guerreras produjeron un profundo cambio en el dispositivo militar y en la estrategia de combate: la conciencia de formar parte de un colectivo político común que se concreta en el nacimiento de la falange de hoplitas (infantería pesada), arma básica en todas las campañas homéricas, es uno de los elementos básicos que configuran el nuevo contexto político[100], cuyo principal protagonista será un creciente número de miembros pertenecientes a las capas medias de la sociedad que encontrarán en Hesíodo un excepcional portavoz.

12. La perspectiva social de Hesíodo

Al margen de la esfera de la aristocracia guerrera ensalzada por los poemas homéricos existe otro mundo muy distinto, de penalidades y fatigas, en constante pugna por la subsistencia cotidiana, cuyos componentes,

98. Snodgrass, 1980, 15-48.

99. El mejor ejemplo que ilustra una acentuada belicidad frente a los vecinos lo obtenemos al contemplar la expansión de Esparta en el sur y centro del Peloponeso. Véase Fornis, 2003, 49-67.

100. Domínguez Monedero, 1991, 91-93.

que constituyen la mayoría de la población, permanecen en el anonimato y que conocemos a grandes rasgos gracias al poema de Hesíodo *Trabajos y días*, que data de finales del siglo VIII o de la primera mitad del siglo VII[101]. A diferencia de los cantos homéricos, en Hesíodo se produce un cambio de voz digno de ser percibido, pues el poeta habla por primera vez de sí mismo y de sus circunstancias sociales en lo que constituye el despuntar de la subjetividad. Así, dirigiéndose a su hermano Perses, Hesíodo traza un breve perfil de su situación familiar, económica y social, caracterizada por unas duras condiciones de vida:

> Así mi padre, que es también el tuyo, grandísimo ignorante Perses, solía embarcarse en naves, por falta del preciado sustento. Un día llegó aquí, después de un largo viaje a través del Ponto y de abandonar la eolia Cumas, en una negra nave. No huía del bienestar, de la riqueza ni de la dicha, sino de la infame pobreza, que Zeus dio a los hombres. Se estableció cerca del Helicón, en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena[102].

Especial interés presentan los motivos que se vislumbran en el trasfondo de su obra *Trabajos y días*[103] que, a pesar de estar confeccionada según los parámetros poéticos tradicionales, posee un cariz netamente privado: Hesíodo, que se ve envuelto junto a su hermano Perses en un pleito por la herencia paterna, recurre a los tribunales monopolizados por los *basileis* del lugar, en este caso la pequeña ciudad de Ascra en Beocia, donde sufre una amarga decepción. De forma repetida[104] ataca a los jueces tachándoles de *basileis dorophagoi* («notables devoradores de regalos»)[105]. Les echa en cara su desinterés por aplicar la justicia equitativamente y su inclinación a dejarse sobornar por las partes interesadas en el litigio. Percibimos aquí un retablo del clima social[106], bastante alejado del que transmiten los poemas homéricos, siempre predispuestos a proclamar la alabanza del código ético de los *basileis* considerados como puntales del orden político vigente. Así presenta la situación Hesíodo:

> «Pero ahora» [dirigiéndose a su hermano Perses] «ya no te será posible obrar así por segunda vez. Al contrario, resolvamos nuestra querella de acuerdo

101. Una anecdótica recepción de la épica homérica y hesiódica se la debemos a Plutarco que en sus *Máximas de espartanos* (Cleómenes 1) recoge el siguiente dicho: «Cleómenes, el hijo de Anaxándridas, decía que Homero era el poeta de los espartanos y Hesíodo el de los ilotas, pues aquel había dado las directrices de cómo se debía luchar y este de cómo se debía trabajar la tierra». Véase Erbse, 1993.
102. Hesíodo, *Trabajos y días* 633-641. Traducción de A. Pérez Jiménez.
103. Verdenius, 1962, 111-170.
104. Hesíodo, *Trabajos y días* 38 s., 220 s., 263 s.
105. Schmidt, 1986, 25.
106. Detienne, 1963, 15 ss.; Millet, 1984, 86 s.

con una de estas sentencias justas que, por venir de Zeus, son las mejores. Pues ya repartimos nuestra herencia y tú te llevaste robado mucho más de la cuenta, lisonjeando descaradamente a los *basileis* devoradores de regalos, que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia. ¡Necios, no saben cuánto más valiosa es la mitad que el todo ni qué gran riqueza se encierra en la malva y el asfódelo!»[107].

Desde un punto de vista más amplio, Hesíodo nos proporciona el primer texto histórico de carácter casi documental, desligado del mundo de los grandes eventos de la historia mítica que protagonizan dioses y héroes, como los que subyacen tras la *Ilíada*, la *Odisea* o la *Teogonía*. A través de la esfera económica y social que se refleja en los *Trabajos y días* obtenemos informaciones directas sobre la vida cotidiana en la transición del siglo VIII al VII[108]. Por eso, la situación descrita es de enorme interés para reconstruir la dinámica social de esta época y también para poder acercarnos a la realidad política. De la trama del poema se desprende claramente que Hesíodo y Perses, dos medianos propietarios de tierras que no pertenecen a la aristocracia, no precisaban de los notables locales para regular su pleito. La acerba crítica que profiere Hesíodo está muy lejos de reflejar conformidad con el veredicto emitido.

13. Hacia una nueva ética política

La disconformidad puesta de manifiesto en voz alta contra la usurpación y el abuso del poder por parte de un determinado estamento social constituye una prueba de la creciente conciencia de la propia valía de las capas medias de la sociedad sobre las que descansaba el funcionamiento del sistema político. Son precisamente estos medianos propietarios los que defendían los intereses de su comunidad con las armas en la mano, alineados como hoplitas en el campo de batalla, o formando en la plaza pública (*agora*) un importante grupo de presión, acortando con ello las pretensiones de dominio de la aristocracia de nacimiento, como ya hemos podido subrayar a través del caso de Tersites transmitido en la *Ilíada*[109]. Queremos hacer hincapié aquí en uno de los textos de Calino de Éfeso que, de forma altamente expresiva, describe la realidad hoplítica en la que se encuadraban las clases medias de la sociedad, caracterizada por la fuerte interrelación entre los componentes de las filas de una unidad militar, lo que les confería una enorme capacidad de au-

107. Hesíodo, *Trabajos y días* 33-41. Traducción de A. Pérez Jiménez con modificaciones.
108. Hanson, 1995, 89-124.
109. Millet, 1984, 91.

toestima y en consecuencia la posibilidad de reclamar sus derechos. Ya en la *Ilíada* podíamos leer pasajes como el siguiente[110]:

> Y como cuando un hombre afirma con prietos sillares el muro de su majestuosa morada para protegerla de la violencia de los vientos, así apretaron sus yelmos y sus abollonados escudos; apoyados broquel con broquel, casco con casco y guerrero con guerrero. Tan cerradas eran las filas en que se alineaban, que los yelmos de crinado penacho se tocaban con sus relucientes crestones al inclinar la cabeza[111].

En estas imágenes que evocan la necesidad de cooperar entre aquellos que persiguen una empresa bélica, ya está implícita la idea de servir no solo a la familia y al propio *oikos*, sino a toda la ciudadanía como sistema político común. En la lírica de Calino de Éfeso, compuesta poco después de los poemas de Hesíodo, esta suerte de llamada a la unidad de acción se plasma de forma más explícita si cabe que en los propios cantos homéricos:

> Y que cada uno, al morir, arroje el último dardo.
> Honroso es, en efecto, y glorioso que un hombre batalle
> por su tierra, sus hijos y por la legítima esposa
> contra los adversarios. La muerte vendrá en el momento
> en que la hayan urdido las Moiras. [...]
> A menudo rehúye alguno el combate y el son de los dardos,
> se pone a cubierto, y en casa le alcanza la muerte fatal.
> Pero ese no va a ser recordado ni amado por el pueblo,
> y al otro, si cae, lo lamentan el grande y el pequeño.
> Pues a toda la gente le invade la nostalgia de un bravo
> que supo morir.
> Y si acaso pervive, es rival de los héroes[112].

Sacrificar la vida en beneficio de los demás se convierte en una gesta digna de ser recordada en la posteridad, independientemente del estatus social del implicado. Aristócratas y medianos propietarios, hacendados y modestos campesinos: todos son iguales en el campo de batalla. Mientras que los héroes homéricos, como Héctor, Ayante o Aquiles, peleaban por alcanzar fama individual (*kleos*) e inmortalidad, los componentes de la falange hoplítica a los que se refiere Calino luchan en defensa de su ciudad, es decir, en beneficio de lo común (*to koinon*). Y es que la exaltación del patriotismo se convierte en un postulado moral, en una virtud que magnifica las obligaciones de los ciudadanos con respecto al sistema

110. Stahl, 2003, I, 169-172.
111. Homero, *Ilíada* 16, 211-219. Traducción de Ó. Martínez García.
112. Calino 1 W = 1 D, 5-9, 14-19. Traducción de C. García Gual.

político al que pertenecen[113]. Esta suerte de reflexiones también repercute en la dinamización de la esfera ciudadana del siglo VII. Al referirse a la incidencia de las clases medias en la sociedad, Hesíodo va bastante más lejos que Homero. Diseña un nuevo discurso político en torno a un paradigma ético que, partiendo del análisis de una situación social deteriorada, reclama la aplicación equitativa de la justicia en las relaciones entre los miembros de un mismo colectivo que, a su manera de ver, constituyen la base de todo ordenamiento político:

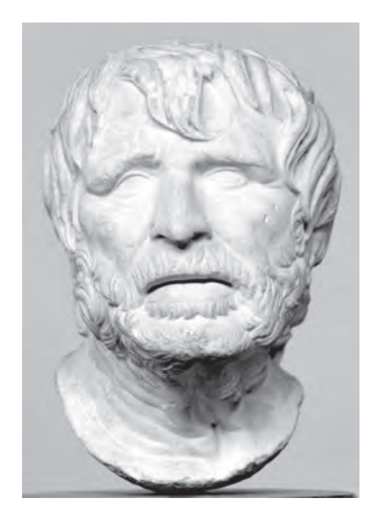
> Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus, digna y respetada por los dioses que poseen el Olimpo. Siempre que alguien la ultraja arbitrariamente y la insulta, enseguida va a sentarse junto a su padre Zeus Crónida y proclama a voces los propósitos de los que violan la justicia, para que el pueblo castigue la loca presunción de los *basileis* que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos, con ayuda de retorcidos discursos. Teniendo presente esto, vosotros, *basileis* devoradores de regalos, expresaros sin equívocos y dejaros de una vez por todas de dar veredictos torcidos. El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y los planes malvados perjudican más al que los proyecta[114].

En el mundo descrito por Hesíodo, los *basileis* son objeto de una consideración muy distinta a la que reciben en las epopeyas cantadas por Homero. Muchos miembros de las aristocracias locales actuaban, según el testimonio de Hesíodo, como aves rapaces siempre dispuestas a fortalecer su posición de privilegio, explotando a las capas inferiores de la sociedad, enriqueciéndose a sus espaldas y dinamitando así la cohesión social. Por eso, desde el siglo VII aumentará el número de voces que reclaman y exigen una publicación de las leyes, para defenderse de los abusos de autoridad que comportaba una interesada aplicación del derecho. Baste citar en este contexto solo tres nombres ligados al inicio del proceso de codificación legal en el mundo griego: Zaleuco de Locri, Carondas de Catania y Dracón de Atenas. Este último será el que más notoriedad llegue a adquirir[115].

Al personalizar la idea de la justicia a través de una determinada deidad (Dike), dotada de un fuerte potencial de abstracción, Hesíodo genera un nuevo modelo de comportamiento ético que, debido a su innegable repercusión política, atañe a todos los *politai* (ciudadanos), sin reparar en su estatus social[116]. El clamor por la impartición de una justi-

113. Murray, 1982, 170-174.
114. Hesíodo, *Trabajos y días* 256-264. Traducción de A. Pérez Jiménez con modificaciones.
115. Domínguez Monedero, 1991, 162-164.
116. Murray, 1982, 78. Para el concepto de Dike en Hesíodo y otros autores, véase Jaeger, 1953, 38 ss.

cia equitativa, válida para todos los estamentos y, ligada a ello, la voluntad expresada por una mayoría de la población de que se codifiquen las leyes vigentes, constituyen evidentes signos de concienciación política. Aquellos grupos sociales que consideraban el estado como una entidad pública y comunitaria, perteneciente a todos sus miembros, cuestionaban al mismo tiempo la pervivencia de privilegios arrogados a la aristocracia de nacimiento. Anotemos una observación adicional, que ya se apuntaba al comienzo de este apartado: Hesíodo es el primer personaje histórico griego que se muestra plenamente consciente de su propia personalidad. Escribe en primera persona, entabla un diálogo con su público y se recrea en su inconfundible individualismo. También descuella, en fin, esa toma de conciencia en lo político, con el despertar de la subjetividad pública de todos los *politai*.



Posible busto de Hesíodo (durante mucho tiempo atribuido a Séneca). Copia romana de un original helenístico. Museo Británico, Londres.

CONCRECIONES POLÍTICAS: *POLIS*, *ETHNOS* Y *BASILEIA*

1. Ejemplaridad de la *polis*

Desde el siglo VIII se aprecia el perfil de un mundo griego extremadamente atomizado, caracterizado por múltiples asentamientos autónomos. Su rápido desarrollo conduce a la génesis de la *polis*. Sus fundamentos culturales decisivos se cimientan en la expansión de la escritura, de fácil aprendizaje, introducida como consecuencia del contacto con los fenicios, y en la épica homérica, determinante para la creación de una identidad panhelénica en la misma medida que la celebración de los juegos Olímpicos (presumiblemente desde el año 776)[1]. Este sentimiento de pertenencia fue algo real, pese a la desunión política, así como los condicionantes geográficos existentes en Grecia que dificultaban enormemente la comunicación: paisajes montañosos escarpados y abruptos, poca tierra de cultivo en los valles, vías costeras de reducidas dimensiones, rutas terrestres arduas e insuficientes.

El fundamento y la unidad básica de la vida social, así como de la producción, en la sociedad homérica era el *oikos*, de donde se deriva nuestro término «economía»: morada de una familia señorial junto con sus esclavos y sus propiedades y, en caso de un renombrado aristócrata, también sus seguidores[2]. El *oikos* como primordial célula económica de la sociedad aspiraba a ser autárquico, capaz de cubrir suficientemente las necesidades propias. La riqueza material residía sobre todo en la propiedad de las tierras y de los ganados, así como en el almacenamiento de bienes que conferían prestigio (metales, armas, telas costosas), y que eran aprovechables para un intercambio entre la gente de alta posi-

1. Teja, 1997.
2. Stein-Hölkeskamp, 1989, 24 ss.; Stahl, 2003, I, 16-36; Carlier, 2005, 153-158.

ción. Esta suerte de trueque no debe ser considerada como comercio en el sentido actual de la palabra, sino como la expresión de un aprecio mutuo dentro del marco de hospitalidad (*xenia*) entre familias acomodadas[3]. La ética aristocrática de la sociedad homérica también conocía fundamentalmente otra manera de adquisición de bienes: la guerra, la piratería y el botín[4].

En mayor medida que en los poemas homéricos, que describen el mundo de los pudientes, la obra *Trabajos y días*, del beocio Hesíodo, permite hacerse una idea de los modos de vida y del régimen económico que afectaba a la gran parte de la población. Las relaciones entre los diferentes estamentos sociales y, al mismo tiempo, la opresión de la población rural por los cabecillas locales se ven bien caracterizadas en la penosa labor de los campos (sin cría de ganado mayor) como precaria base para lograr el mínimo para la existencia (economía de subsistencia). Debido a los condicionantes económicos, la sociedad se articula y se diferencia en dos grupos, los pudientes y el resto de la población, con sus propiedades y familias de dimensiones variables. Las relaciones de dependencia o de fuerza operantes en estos casos se ponen de relieve fundamentalmente en la guerra o en las frecuentes querellas jurídicas que ensombrecen la vida cotidiana. También existen oficios especializados: artesanos (*demiourgoi*), carpinteros, herreros, recitadores, médicos, adivinos, etc., que confieren a los que los practican una posición intermedia en la pirámide social.

Los aristócratas, que a menudo se atribuyen antepasados míticos o divinos, sobresalen desde una perspectiva social y económica en sus respectivos lugares de origen. La concentración de la propiedad de la tierra, de riqueza material y de seguidores constituye la base de su autoridad. Su exclusividad se debe a la antigüedad de su linaje, así como la de los cultos y tradiciones familiares. Los clanes nobiliarios monopolizaban la celebración de los servicios divinos, mientras que el pueblo llano permanecía, por tanto, en una dependencia religiosa. Culto, tradición, riqueza, prestigio y hazañas bélicas fundamentaban a la par las pretensiones de preeminencia política de la aristocracia tanto frente a sus iguales como ante a la masa de la población.

Si dejamos de lado el ámbito de la nobleza y recordamos en los factores estructurales que sostienen la sociedad arcaica, queda patente que la participación es la forma dominante de su vertebración política. Se puede dilucidar un complejo espectro de posibilidades, así como una amplia gama de elementos, que configuran su repertorio político y que abarcan desde el mundo de las legendarias esferas mágicas, poblado por seres sobrenaturales (Circe, Calipso, Polifemo, etc.), pasando por situacio-

3. Spahn, 2006, 165-175.
4. Stahl, 2003, I, 134-144.

nes utópicas como es el caso de la idealizada comunidad de los feacios, hasta desembocar, finalmente, en los ejemplos más concretos, perceptibles en la descripción de lugares como Troya, el campamento aqueo o la isla de Ítaca, acaso la muestra más explícita de una comunidad que cuenta con normas, instituciones y costumbres que regulan la convivencia entre sus componentes. Hesíodo aporta un adicional matiz de realismo al describir la vida cotidiana de Ascra, en Beocia, plena de limitaciones, estrecheces e injusticia. Este retrato del mundo rural griego es de suma importancia para retener las circunstancias que imperaban en la inmensa mayoría de las ciudades griegas. Es bien poco lo que de ellas sabemos. Nuestras informaciones se agrupan en torno a un reducido número de núcleos urbanos que han llegado por su posterior importancia a determinar la idea que tenemos de la *polis* griega por antonomasia.

No existe unanimidad de criterio entre los historiadores de la Antigüedad al momento de evaluar la fundamentación política de la era homérica. Muchos investigadores no dudan de que la *polis* fuera un fenómeno consustancial de la sociedad homérica, con lo que se iniciaría aquí y a través de ella, en contraste con la realidad aldeana de las épocas oscuras, la génesis del estado heleno[5]. Otros no se resisten a reconocer que ya en el siglo VIII emergen instituciones de carácter eminentemente político (consejos de ancianos, asambleas populares, foros judiciales, cargos públicos), y, sin embargo, ven en la gestión de la cosa pública de la época homérica un primer plano enmarcado en un proceso evolutivo que confluirá, al cabo de siglos, en la concreción del estado. Basándose en estas suposiciones, quienes comparten esta opinión, cuando se refieren a las sociedades homéricas, las consideran brotes embrionarios, aduciendo que carecen de normas que regulen de forma permanente el ejercicio del poder, las competencias de sus representantes, así como las reglas que definen el alcance de la soberanía de las diversas instituciones de la comunidad[6]. Estas apreciaciones parten del ejemplo que nos suministra el desarrollo de la *polis* en la época clásica y que aparece dotada de un complejo marco constitucional con el que se articulan las normas de convivencia de los distintos grupos sociales que la componen, mediante las cuales se especifica su grado de participación en las tareas públicas, se desarrollan organismos gubernamentales, y se determina su funcionamiento y sus competencias mediante leyes que deben ser acatadas por todos. Al establecer esta comparación, se constata como deficitario todo aquello que aún no está en vigor en las sociedades anteriores. Dado que los paradigmas utilizados para llegar a esta conclusión provienen de realidades posteriores, constatables a partir de los siglos VI y V, sobre las que

5. Gschnitzer, 1987, 62-70; Murray, 1982, 78-82.
6. Donlan, 1989, 5-29; Raaflaub, 1991, 239-247; Stahl, 2003, I, 94-112.

disponemos evidentemente de mucha más información que de las épocas pretéritas, persiste la duda acerca de si este modelo de conceptualización retrospectiva es el más adecuado para emitir juicios de valor. Con el mismo derecho con que se recalca la vigencia de determinados parámetros normativos tales como la exigua importancia de las instituciones ciudadanas, la preeminencia de los intereses privados sobre los públicos o la difusa manera de ejercer el poder público para considerar a las comunidades homéricas como entes preestatales, también se podrían evocar otros criterios no menos relevantes, y a nuestro modo de ver incluso más significativos, para precisar a través de ellos los elementos que configuran el ideario político de la época arcaica. Podríamos aducir, en este contexto, la identidad que se crea entre los moradores de una comunidad homérica, reforzada por lazos de consanguinidad y parentesco[7], claramente diferenciada de la de sus vecinos (los troyanos sitiados comparten un destino común), así como la capacidad de cohesión de las asambleas populares que, al aglutinar a la población, crean un espacio público —es decir, político— potencialmente abierto a todos los habitantes, con lo que se generan vínculos de pertenencia a una entidad común que actúa hacia fuera a través de sus representantes[8]. Si nos servimos de esta clase de paradigmas definitorios —hay muchos más[9]—, nada nos impide ver en la realidad política de las comunidades homéricas un estado propiamente dicho, sin que la utilización de dicho concepto niegue su posterior evolución hacia un modelo mucho más complejo y participativo.

Es un hecho indiscutible que ya Homero utiliza el vocablo *polis* para caracterizar el sistema político de aquellas comunidades que se rigen de forma autónoma. ¿No sería pedir demasiado que nos ilustrara minuciosamente dándonos un listado de las normas que fundamentaran la posterior *polis* clásica? La intención primordial del poeta es narrar gestas heroicas protagonizadas por personajes pertenecientes a una sociedad aristocrática panhelénica y no, por cierto, confeccionar un tratado constitucional sobre sus lugares de procedencia. Que los poemas homéricos no nos cuenten una serie de detalles que siglos después se confirmarán como básicos para la arquitectura del estado griego no quiere decir que esta no hubiera podido existir ya —de forma más o

7. Davies, 1983, 29 s.

8. En este contexto hay que insertar las comunidades descritas con minuciosidad tales como Ítaca, Troya o la ciudad de los feacios. Si queremos utilizar el adjetivo «preestatal» para definir ciertos entes homéricos, estos se concretan en los episodios de carácter legendario dedicados a las comunidades en torno a Circe, Calipso o los cíclopes, por citar algunos de los casos que hemos comentado brevemente más arriba.

9. Baste un solo ejemplo para ilustrar el carácter estatal de la *polis*. Si la *polis* del siglo VIII no hubiera sido un ente estatal consolidado, ¿cómo explicar entonces la exportación de dicho modelo a través de la colonización que se inicia precisamente por estas fechas?

menos explícita— a partir el siglo VIII o como muy tarde desde el siglo VII. Los textos de los poemas homéricos ya nos confrontan con dos focos de debate político y jurídico inseparablemente ligados entre sí: la asamblea del pueblo (*demos*) y el consejo de las capas dirigentes (*boule*). Aunque esta última parece haber tenido cierta preponderancia, dado que es allí donde se generaban iniciativas y proyectos, existían otras instituciones cuyo aval era necesario para poder materializarlos. Ante todo hay que resaltar la existencia de un órgano ejecutivo cuyos componentes actuaban, según el lugar y las circunstancias y durante un tiempo limitado, de acuerdo con las directivas del consejo en cuyo seno se solían integrar una vez concluida la misión encomendada. Lo esencial de este modelo de quehacer político era el debate público. Los *basileis* que nos presenta Homero pasan tanto o más tiempo hablando ante el consejo y la asamblea que en el campo de batalla, frente a sus tropas[10]. Facilidad de palabra y persuasión retórica son requisitos indispensables para los dirigentes políticos, no solo en la sociedad homérica, sino en todos los sistemas políticos que se generarán en Grecia posteriormente.

El canto segundo de la *Ilíada* se inicia con uno de los debates políticos más extensos de la épica homérica[11]. Repasemos brevemente su contenido: Agamenón convoca al consejo para explicarles una estratagema que quiere llevar a cabo con el fin de incrementar la moral de sus hombres. Les dice que pretende indagar el estado de ánimo del ejército, proponiendo levantar el sitio de Troya para comprobar entonces la reacción de la tropa frente a esta propuesta. Pide al mismo tiempo a los miembros del consejo que le lleven la contraria y que se pronuncien en favor de proseguir la campaña. Néstor da su aprobación al plan y el consejo se dirige a la asamblea del pueblo en armas para ponerlo en acción. Pero cuando Agamenón habla de levantar el cerco, la mayoría de los asistentes prorrumpe en vítores y se dispone a dispersarse. Esta crítica e inesperada situación la salva Odiseo, quien, escudándose en su prestigio y autoridad, detiene a los que se van y convence a la asamblea de que mantenga el orden. El silencio lo rompe Tersites, que ataca violentamente a Agamenón e incita a la desbandada. Otra vez será Odiseo quien, secundado por Néstor, vuelva a convencer a la asamblea de que prosiga la guerra, esta vez con más esfuerzo si cabe. A través de este y de otros debates similares es posible reconstruir la dinámica política que se condensaba, en primer lugar, en el consejo de notables. Después se trasladaba la resolución adoptada a la asamblea del pueblo donde igualmente se podía generar otro debate, en el que siempre era posible pronunciarse a favor o en contra del

10. Homero, *Ilíada* 2, 272 s.; 18, 105 s.; 18, 252.
11. *Ibid.* 2, 35-393.

proyecto que se quería acometer. En ambos casos se podía generar disidencia. La cuestión se zanjaba en el *agora*, es decir, en el espacio público asignado al *demos*. La manifiesta ritualización que acompaña los procesos de decisión tiene sus paralelos, a pesar de las enormes diferencias técnicas, en las regulaciones de los posteriores engranajes constitucionales de Esparta o de Atenas, por citar los más conocidos ejemplos que no solo constituyen un notable avance respecto al sistema homérico, sino que también se insertan en su continuidad.

2. Tipologías de *poleis*

Las líneas maestras del modelo político griego, perfectamente visibles desde la era homérica, perdurarán mientras persista su más específica manifestación, la *polis*, a lo largo de la historia de la Antigüedad. Aquello que variará, según la época que analicemos o las circunstancias que propicien determinados cambios, será, ante todo, la articulación interna del sistema político. Estas transformaciones se producirán a fin de modificar el reparto del poder político entre sus componentes, o para regular los criterios de pertenencia a la ciudadanía. No obstante, cualquier reforma de las ordenanzas atañe primordialmente al régimen interno de la comunidad. No se crean con ello nuevos paradigmas políticos, desligados del vinculante legado del pasado.

Uno de los principales antecedentes que conduce primero a la formación de la *polis* y posteriormente a su difusión como modelo y forma de autogobierno es el paso decisivo que dan grupos poblacionales fragmentados al constituirse dentro de un territorio concreto en conglomerados articulados en torno a un engranaje sociopolítico coherente, bien diferenciado de sus vecinos, que proporciona a sus componentes protección, sustento y unas condiciones de vida reguladas por un conjunto de normas aceptadas mayoritariamente[12]. La importancia histórica y la extrema profusión en el mundo griego de la *polis* hace necesario proponer una metodología de estudio inductiva a partir de solo cuatro ejemplos particulares de *poleis*, escogidas de entre los numerosos casos que sería posible enumerar en este contexto. Se trata de paradigmas estructuralmente distintos, que, por su representatividad, ilustran las facetas más relevantes de la vida interna y de la percepción exterior de las ciudades griegas en la transición de la época arcaica a la época clásica.

No obstante, vaya por delante que, debido al estado de nuestras fuentes, tanto literarias como documentales o arqueológicas, los ejem-

12. Thomas y Conant, 1999.

plos seleccionados se refieren primordialmente a *poleis* de considerable tamaño y reconocida relevancia demográfica, política, económica y militar. Solo sobre tales fundamentos resulta posible obtener los conocimientos necesarios que nos permitan diferenciarlas y analizarlas de manera comparativa a fin de poder establecer tipologías.

Frente a las alusiones que nos proporcionan los cantos homéricos al hablar de entidades políticas como Troya, la isla de los feacios o el campamento de los aqueos, envueltas todas ellas en un manto poético, los ejemplos que a continuación examinaremos se insertan en una esfera real, en plena época histórica, ya visible en los versos de Hesíodo.



Mapa de la Grecia antigua y el Egeo.

2.1. *Argos: una* polis *mítica*

La emblemática ciudad de Argos, una de las más antiguas y prestigiosas del mundo griego, situada en el noreste del Peloponeso, ha pervivido en la memoria del pasado gracias a una serie de relatos que oscilan entre el mito y la historia[13], como las leyendas en torno a la Hera argiva, o el supuesto origen argivo de los *basileis* macedonios, una trama propagandística promovida por Alejandro I para ennoblecer a su familia y acercar a su país a la civilización helena. Valgan solo estos dos ejemplos para subrayar el renombre del que gozaba Argos como referente mítico. En este mismo ámbito ideológico se encuadran las pretensiones de la ciudad de actuar como legítima sucesora de las vecinas poblaciones de Micenas y de Tirinto, célebres lugares protohelénicos que estaban ubicados dentro de su radio de acción. Homero cita Argos varias veces y la relaciona con el prestigioso héroe aqueo Agamenón[14].

Las primeras noticias que disponemos sobre Argos se remontan al siglo VIII, si aceptamos la alta cronología propuesta. Posiblemente ya desde entonces la ciudad fue gobernada por Fidón, uno de los primeros actores políticos del mundo griego, legendario estadista que será definido por las fuentes mayoritariamente como *basileus*, mientras que otras lo denominan *tyrannos* (hablaremos más adelante sobre este vocablo). Sobre Fidón conservamos una serie de referencias tardías en las obras de Heródoto, Aristóteles, Estrabón y Pausanias[15]. De su contenido se desprende que, gracias a su iniciativa personal, Argos pudo afianzarse como una de las principales potencias helenas, junto a Corinto, Sición o Mégara en el norte del Peloponeso[16]. También se le atribuyen una serie de logros espectaculares, así como reconocidas innovaciones, entre las que resaltan la introducción de pesos y medidas o el inicio de la acuñación de moneda en Grecia[17].

El territorio argivo era, a causa de sus condiciones topográficas y climatológicas, poco adecuado para la formación de latifundios. Por ello, permanecía en su mayor parte en manos de pequeños y medianos propietarios, hecho que condicionó su futura evolución política y constitucional. Esta diversificación socioeconómica sirve para explicar a la vez la importancia de la infantería pesada, la falange de hoplitas, en las guerras

13. Sobre la ciudad y el territorio de Argos véanse Gehrke, 1986, 113-116; Domínguez Monedero, 1991, 225-227.

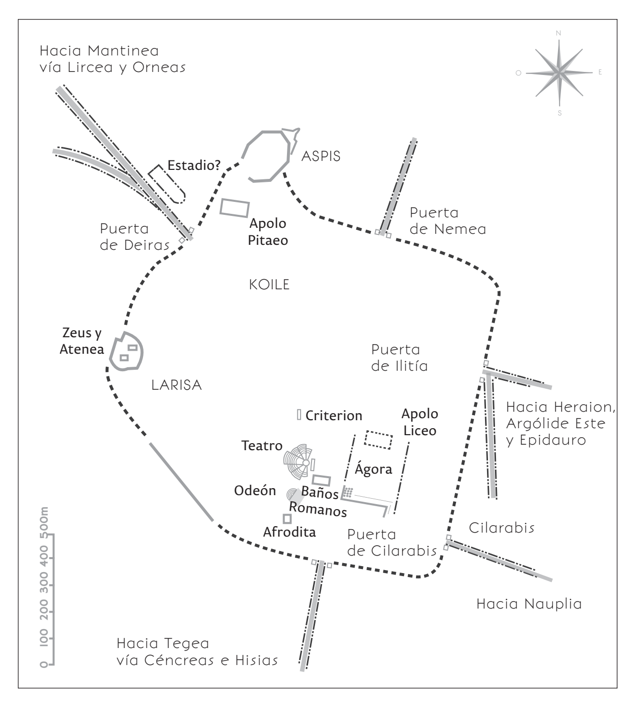
14. Homero, *Ilíada* 1, 30; 2, 108 ss.; 2, 559; 4, 52; 6, 224; 9, 22; 13, 379; 14, 119; 15, 30.

15. Kinzl, 1979, 298-301; Barceló, 1993, 112-115.

16. Tausend, 1992, 100-102.

17. El culto religioso tuvo gran importancia en el proceso de formación de la *polis* de Argos, véase Auffahrt, 2006, 73 ss.

que librará Argos contra sus vecinos peloponesios para engrandecer o estabilizar su territorio[18]. La caballería, arma y símbolo de los grandes propietarios agrícolas, desempeñaba aquí un papel secundario. Su potencial bélico oscilará en torno a 10.000 combatientes, cifra que hacía de Argos una de las mayores potencias griegas, con el segundo ejército hoplítico más poderoso después del de Esparta[19].



Plano de Argos.

A lo largo de los siglos VII y VI se recrudeció el conflicto entre Argos y Esparta, la gran potencia hegemónica en el sur del Peloponeso, el cual se prolongaría sin interrupción durante generaciones[20]. Será a finales del siglo VI o a principios del siglo V, pues la cronología es dudosa[21], cuando acontecerá la llamada catástrofe de Sepeia, en la que los argivos sufrieron

18. Sobre la constitución e instituciones de Argos, véase Wörrle, 1964, 32-100.

19. Fornis, 2003, 109; Tausend, 1992, 212. Partiendo del número de combatientes se puede presuponer un núcleo poblacional argivo de unas 35.000 personas. Sobre la sociedad y la ciudadanía argiva véase Wörrle, 1964, 11-31.

20. Sobre la relevancia del conflicto espartano-argivo para la configuración del mapa político del Peloponeso, véase Fornis, 2003, 59-64.

21. Kelly, 1970, 971, 1003; Mitsos, 1977, 265 ss.

bajas muy considerables tras ser derrotados por el ejército espartano al mando de Cleómenes. A causa de este revés, el sistema político de Argos experimentará una sensible alteración que provocará diversas revueltas sociales. Heródoto nos proporciona el siguiente relato al respecto:

> Argos se quedó tan mermada de ciudadanos que sus esclavos se adueñaron por completo del gobierno, ejerciendo las magistraturas y ocupándose de la dirección de la ciudad, hasta que los hijos de los caídos se hicieron unos hombres. Estos, entonces, volvieron a recobrar el control de Argos y echaron de la ciudad a los esclavos, quienes, al verse expulsados, se apoderaron de Tirinto en el curso de una batalla. Pues bien, durante un cierto tiempo, ambas comunidades mantuvieron entre sí relaciones cordiales; pero posteriormente, se unió a los esclavos Cleandro, un adivino originario de Figalia, en Arcadia, que convenció a los esclavos para que atacaran a sus amos. Su intervención dio lugar a que ambos bandos estuviesen en guerra por espacio de largo tiempo, hasta que finalmente, los argivos lograron a duras penas alzarse con la victoria[22].

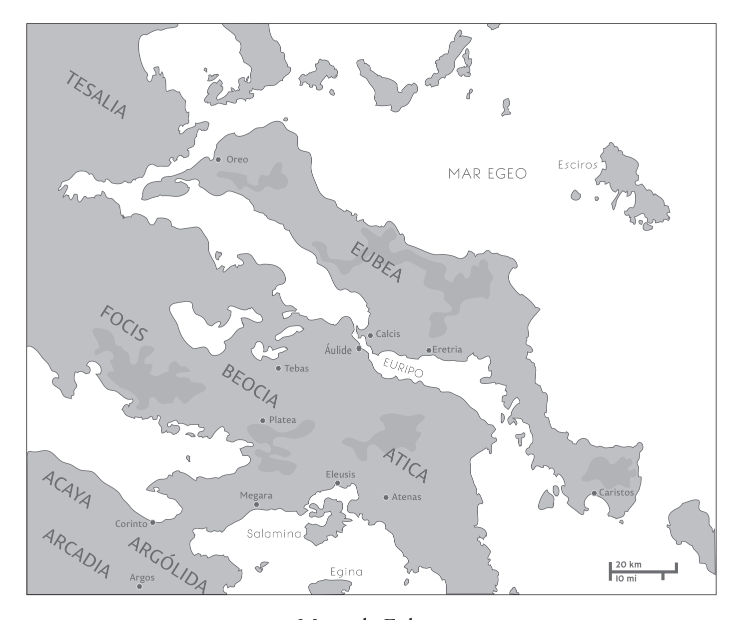
No es fácil interpretar adecuadamente el contenido de este pasaje. ¿Pueden ser considerados los citados esclavos como ilotas o más bien como periecos carentes de derechos políticos, similares a los que existían en Esparta? ¿Qué clase de sistema político se implantó en Argos después de haber sido superada la amenaza que se cernía sobre la ciudad?[23]. Son todas ellas cuestiones de ardua resolución. Lo que sí podemos dar por probable es que, al cabo de cierto tiempo, se implantó una constitución democrática. A ello contribuyó enormemente el hecho de que la ciudad, como tradicional enemiga de Esparta, se asociara a Atenas para contrarrestar el peso político y militar de su poderosa vecina y eterna rival[24]. En la década de los años sesenta del siglo V, Argos aprovechará un momento de debilidad de Esparta para someter las ciudades vecinas de Cleonas, Micenas, Mideo y Tirinto, entre otras, y asegurarse así la hegemonía en el noreste del Peloponeso, socavando a través de su propia expansión las pretensiones de dominio de Esparta en esta zona[25].

2.2. *Calcis: una* polis *agrícola*

Calcis, uno de los dos grandes núcleos urbanos de la isla de Eubea junto a Eretria, ostenta todas las características que la definen como una típica

22. Heródoto 6, 83. Traducción de C. Schrader.
23. Lotze, 1971, 95-109.
24. Sobre la evolución de la constitución argiva durante el siglo V, véase Wörrle, 1964, 101-131; Leppin, 1999, 297-312.
25. Heródoto 6, 83; Diodoro 11, 65, 1-5; Estrabón 8, 6, 11; 19; Pausanias 2, 25, 8; 7, 25, 6 s.; 8, 27, 1.

polis agraria[26]. Durante los siglos VIII y VII, justamente cuando se componen los poemas homéricos, Calcis y Eretria estaban dirimiendo de forma violenta un litigio secular provocado por la posesión de la llanura de Lelanto, una de las regiones más fértiles de Grecia, famosa por sus frondosas praderas, sus ricos pastos y sus tierras de labor[27]. En esta época de tensiones políticas permanentes, Calcis parece haber estado dominada por la nobleza local, que encontró apoyos en algunos círculos nobiliarios del resto de Grecia que se implicaron en este conflicto, en uno y otro bando. Después de derrotar a Eretria, Calcis obtuvo las anheladas tierras lelantinas y se transformó en uno de los más importantes centros agropecuarios del mundo griego. Con ello, el estatus de la aristocracia, que se dedicaba a explotar de forma sistemática las nuevas conquistas, quedó firmemente consolidado. *Hippobotai* (criadores de caballos) es el nombre genérico que se otorga a los aristócratas de Calcis, un epíteto que recuerda ciertamente a los que reciben los nobles de la épica homérica[28].



Mapa de Eubea.

26. Sobre la ciudad y el territorio de Calcis véase Geyer, 1903; Gehrke, 1986, 104-106.

27. Geyer, 1903; Murray, 1982, 98-102; Domínguez Monedero, 1991, 94 s.; Tausend, 1992, 138-145; Schrott, 2008, 69 ss.

28. Sobre el sistema social y económico reinante en la Eubea arcaica, véase Murray, 1982, 81-102. La capacidad bélica de Calcis se estima en unos 8.000 combatientes según el cálculo de Tausend, 1992, 212. Apoyándonos en esta cifra, podemos calcular la población de Calcis en unos 25.000 habitantes.

Al igual que Corinto también Calcis aprovechará la coyuntura que le brindaba su privilegiada situación geográfica como nudo de comunicaciones y escala marítima en el tráfico comercial egeo para implicarse en un intenso proceso de colonización. Naxos, la primera colonia helena en Sicilia fue fundada por Calcis, según la tradición, en pleno siglo VIII[29]. Calcis sumaba a su patrimonial riqueza agraria considerables ventajas estratégicas visibles en el establecimiento de nuevos mercados de exportación. A finales de la época arcaica (hacia 506), Atenas, en permanente disputa con Calcis por el control del Egeo occidental, acabará imponiendo su hegemonía sobre la codiciada isla de Eubea, tan rica en tierras de labor como en puertos de vital importancia para la navegación ática. 4.000 colonos atenienses serán asentados en las tierras confiscadas a los *hippobotai*[30]. Los resultados derivados de esta crucial adquisición fortalecerán la ascensión de Atenas como la gran potencia del Egeo. Al entrar en la órbita política de Atenas, después de finalizar las guerras greco-persas, Calcis reformará su constitución y, en pleno siglo V, adoptará el modelo democrático ateniense[31]. Disponemos de una monumental inscripción en la que se conserva casi integralmente el llamado «edicto de Calcis», que recoge una copia del tratado original que se estipuló entre la ciudad eubea y Atenas en el año 446-445[32], excepcional documento que registra las cláusulas que regulaban las relaciones entre las potencias signatarias. Atenas llegará a ejercer un control tutelar sobre la ciudad eubea, a partir de ese momento miembro de la Liga ático-délica. Al mismo tiempo, a través de dicho texto obtenemos un explícito testimonio que detalla las principales regulaciones que determinaban el sistema político de Calcis.

2.3. *Corinto: una* polis *comercial*

Corinto desarrolla durante el siglo VIII una febril actividad agrícola, marítima, comercial y colonial que conlleva la creación de una densa red de intercambios ultramarinos y la fundación de múltiples asentamientos diseminados a lo largo de todo el litoral mediterráneo[33]. Corcira, Siracusa, Potidea, por solo citar algunos renombrados ejemplos, fueron colonias corintias. En las primeras letras griegas ya se alude a la opulencia de la «rica» Corinto, que es el epíteto que le aplica Homero, para subrayar su poderío económico y naval[34]. Sus puertos, su extensa red de

29. Tucídides 6, 3, 1.
30. Heródoto 5, 77, 2-4; Tausend, 1992, 118.
31. Schuller, 1995, 317.
32. Meiggs y Lewis, 1969, n.º 52; Bengtson, 1975, n.º 155; Balcer, 1978; Meister, 1997, 164-175; Stahl, 2003, II, 222-230.
33. Salmon, 1997; Morgan, 1998, 73 ss.
34. Homero, *Ilíada* 2, 570.

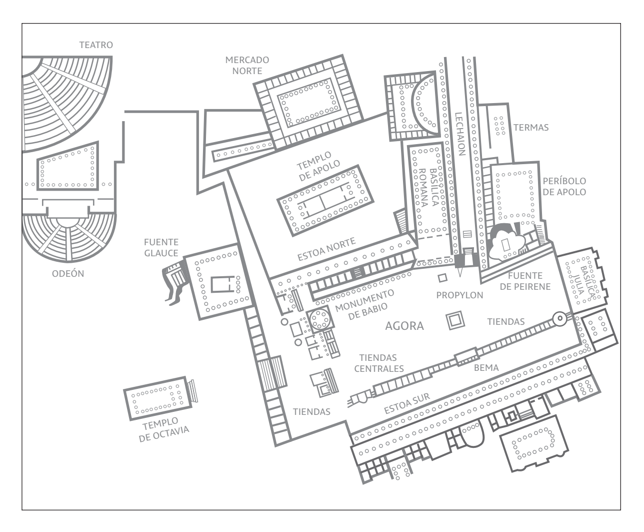
comercio marítimo, sus intensos intercambios, sus talleres de producción cerámica eran famosos en todo el Mediterráneo, como atestiguará siglos más tarde el geógrafo Estrabón:

> Corinto recibe el calificativo de opulenta debido a su comercio marítimo; está situada en el Istmo y posee dos puertos, de los que uno mira a Asia y el otro a Italia; de ese modo facilita el cambio de mercancías entre estas dos regiones tan distantes una de otra. Así como la travesía del estrecho de Sicilia no era fácil antiguamente, del mismo modo tampoco lo era la navegación por alta mar, y sobre todo por el de allende el cabo Malea, a causa de los vientos contrarios; y de ahí viene el dicho: Cuando dobles Malea, olvídate de tu casa. Era, pues, deseable, tanto para los comerciantes que venían por mar desde Italia como para los que procedían de Asia, evitar la travesía por el cabo Malea e ir a descargar sus mercancías en Corinto; e igualmente era allí, a los que tenían las llaves del Istmo, adonde iban a parar las tasas de exportaciones e importaciones del Peloponeso que se efectuaban por tierra. Esta situación se mantuvo posteriormente de manera ininterrumpida, y más tarde todavía se acrecentaron las ventajas de los corintios; allí se celebraron los juegos Ístmicos que atrajeron a muchísima gente. Los Baquíadas, un linaje rico, numeroso e ilustre, se convirtieron en tiranos de Corinto, donde se mantuvieron en el poder durante cerca de doscientos años y, sin ningún obstáculo, recogieron los frutos que les proporcionaba el comercio[35].

Corinto fue una de las primeras ciudades griegas en salir del anonimato y adquirir un notorio grado de protagonismo[36]. Merced a la bonanza de sus tierras de labor, así como a su envidiable situación estratégica en el istmo que lleva su nombre y que le daba acceso a dos mares y le permitía mantener dos puertos, Corinto se convierte en una de las más emblemáticas *poleis* helenas, cuya época de esplendor se remontaba a los albores de la era arcaica[37]. Su ordenamiento interno aparece marcado por un gobierno oligárquico, pues el ejercicio de las tareas públicas estaba ligado al censo, lo que daba acceso a la vida política activa solamente a aquellos que cumplían los requisitos económicos exigidos, mientras que la mayor parte de la población quedaba al margen del quehacer político. La vida pública estaba dominada desde la segunda mitad del siglo VIII por el clan de los Baquíadas[38] que, al igual que los

35. Estrabón 8, 6, 20. Traducción de J. J. Torres Esbarranch.
36. Sobre la relevancia política de Corinto véanse Gehrke, 1986, 128-133; Domínguez Monedero, 1991, 221-223.
37. Los autores antiguos subrayan, por ejemplo, que fue aquí donde se emplazaron los primeros astilleros en suelo griego. El ejército de Corinto, por otro lado, entre marinos y hoplitas, podía movilizar de 10.000 a 15.000 combatientes según las estimaciones de Tausend, 1992, 212. Partiendo de esta cifra podemos calcular una población de unos 35.000 habitantes.
38. Carlier, 1984, 398.

basileis homéricos, lograron controlar gran parte de los recursos hasta que fueron desplazados por Cípselo. Dicho personaje, que se convertirá en el prototipo de tirano, será estudiado más adelante cuando tratemos la tiranía como elemento diferencial de la era arcaica. Dada la escasez de fuentes solo podemos trazar a grandes rasgos las líneas maestras del desarrollo político de Corinto que, ya durante los siglos VIII y VII, sufre fuertes convulsiones a causa de las frecuentes revueltas ciudadanas (*staseis*) libradas entre grupos movilizados por los distintos clanes aristocráticos, ávidos de conseguir el control sobre la ciudad[39].



Plano del centro de Corinto (ss. VI-I).

Al margen de la discordia interna, también hay que consignar una fuerte actividad expansionista derivada en parte de la enorme capacidad operativa de la flota corintia, así como del deseo de incrementar su territorio (*chora*). Tras un prolongado enfrentamiento con Sición, Argos y Mégara, Corinto consiguió ampliar notablemente sus posesiones, con lo que se convirtió en una de las primeras potencias helenas. Tras la tiranía de Periandro y de su sucesor Psamético finalizó la preponderancia del clan de los Cipsélidas y Corinto alcanzó un régimen hoplítico

39. «El régimen político que tenían los corintios era, concretamente, una oligarquía, cuyos integrantes, llamados Baquíadas, gobernaban la ciudad y concertaban los matrimonios de sus hijas y los suyos propios, en el ámbito de su familia» (Heródoto 5, 52. Traducción de C. Schrader). Véanse también las observaciones de Tucídides 3, 27, 3; 39, 6; 47, 2 s.; Schuller, 1995, 311.

que descansaba sobre las capas medias de la población y que permanecerá en vigor hasta la era helenística.

La política exterior de Corinto quedará determinada por su pertenencia a la Liga peloponesia, liderada por Esparta. A causa de la rivalidad que, desde finales del siglo V se va perfilando entre Atenas y Corinto por el control de las rutas comerciales de Occidente y del norte del Egeo, esta última impondrá su criterio en la Liga peloponesia, lo que conducirá a la guerra con Atenas (431-404). Esta encarnizada lucha no solo acelerará la agonía del mundo de la *polis*, sino que también contribuirá, a pesar de que Corinto se alineara en el bando de los vencedores, a la paulatina decadencia de la ciudad.

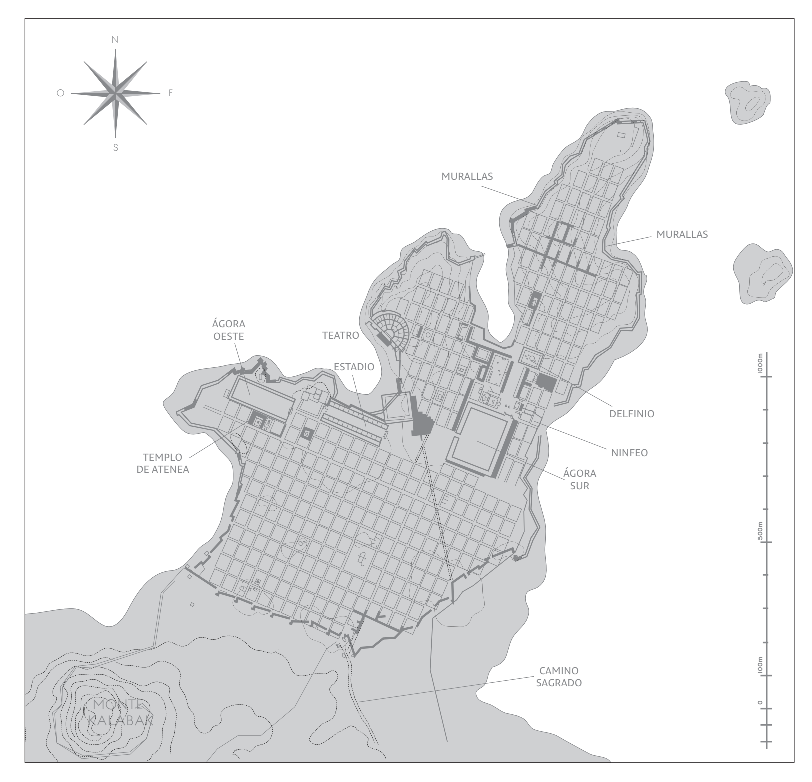
2.4. *Mileto: una* polis *colonial*

Debido a su excepcional situación geográfica en la desembocadura del río Meandro en una de las zonas más fértiles del Asia Menor occidental, a sus buenas vías de comunicación con el interior de Anatolia y ante todo —de manera parecida a Corinto— a la existencia de varios puertos, Mileto aparece orientada hacia el mar, su primordial medio de vida y vía de expansión natural[40]. También se implica en una serie de alianzas y conflictos con sus vecinos en Asia Menor, tanto griegos (Samos, Quíos, Lesbos, Priene, etc.) como lidios, para ampliar su territorio y afianzar su zona de dominio en el Egeo[41]. La ciudad experimenta durante el siglo VII una época de esplendor, caracterizada por un auge comercial que la convertirá en uno de los principales puertos de Grecia, proyectado esencialmente hacia las regiones costeras del mar Negro, donde llegará a fundar docenas de establecimientos coloniales, tales como Abido, Cízico, Sínope u Olbia. La densa red de contactos ultramarinos, que repercuten en un proceso de intercambios materiales, políticos y culturales, logra generar en Mileto una atmósfera altamente propicia para el desarrollo de los conocimientos de toda índole, incentivando al mismo tiempo la exploración geográfica, la investigación científica y la especulación filosófica. No es ninguna casualidad que mentes preclaras como Anaximandro, Anaxímenes o Tales procedieran de Mileto y desarrollaran allí sus teorías, que englobaban también la esfera política. Por ejemplo, ante la inminencia de un ataque persa, Tales incitó a las ciudades jonias a que se asociasen en una mancomunidad, de la que se esperaba un mayor grado de protección frente al enemigo externo:

40. Sobre la ciudad y el territorio de Mileto véase Gehrke, 1986, 133-136.

41. Sobre la política exterior de Mileto en los siglos VII y VI, véase Tausend, 1992, 70-102.

> Este fue el plan que propuso Biante de Priene a los jonios, cuando ya habían sido atacados; y también era idóneo el que, antes de que Jonia fuera atacada, propuso Tales de Mileto [...], pues instó a los jonios a constituir un consejo único que debía radicar en Teos (pues Teos se halla en el centro de Jonia); las demás ciudades, no obstante, continuarían siendo habitadas sin menoscabo y se administrarían como si fuesen *demos*[42].



Plano de Mileto.

Precisamente a causa de su condición de ciudad abierta al mundo, Mileto se convierte en uno de los principales focos de atracción científica del ámbito minorasiático y también en un centro difusor del pensamiento. En definitiva, se consolida como un puente cultural y encrucijada económica entre Oriente y Occidente[43]. En el marco de sus relaciones exteriores Mileto sufrirá las consecuencias derivadas de su ubicación geográfica.

42. Heródoto 1, 170, 3. Traducción de C. Schrader.
43. Murray, 1982, 306-311.

Para mantener su independencia, habrá de combatir contra los reyes de Lidia, siempre ávidos de conquistarla (siglos VII y VI)[44]. Durante esta época irrumpen en la escena política de Mileto algunos potentados, como es el caso de Trasíbulo, que, aprovechándose de la amenaza exterior y provistos del cargo de *prytanis*, se convierten temporalmente en los dueños de la ciudad[45]. Igualmente hay que reseñar violentas convulsiones internas que desembocan en cruentas guerras civiles[46]. Al término de una serie de enfrentamientos entre las clases dominantes y la masa de la población, será esta última la que transformará el sistema político. La ciudad se constituirá en una típica *polis* de hoplitas en la que predominarán los medianos propietarios agrarios, que conseguirán imprimir su sello político y constitucional[47]. Aunque Mileto logrará mantener una precaria autonomía frente a las pretensiones de dominio de los reyes lidios, no podrá evitar sucumbir a mediados del siglo VI ante el avance del Imperio aqueménida, por aquel entonces en plena fase de expansión. Los persas asentaron entonces su dominio en la ribera del Mediterráneo oriental, deseosos de utilizar los puertos y las embarcaciones de Mileto como soporte logístico de su política exterior. Los monarcas orientales instalaron una serie de gobiernos tutelados en Mileto, bajo la regencia de Histieo o Aristágoras, que actuaron como lugartenientes del lejano rey de Persia. Con ello se produjo un cambio en el modelo político de Mileto, que perderá su independencia y su sistema hoplítico de gobierno.

La ciudad volverá a adquirir notoriedad a inicios del siglo V al erigirse en el baluarte de la resistencia contra el Imperio aqueménida y liderar la llamada Revuelta jonia: en el año 500 se extiende desde Mileto un movimiento secesionista en Asia Menor que cuestionará la hegemonía persa en el margen occidental de sus dominios[48]. En vista de la gran desproporción en cuanto a recursos y dispositivo militar, las ciudades jonias que se asociaron a Mileto solo podían abrigar esperanzas de éxito si les llegaba un apoyo masivo de la Grecia peninsular. Pero Esparta, la tradicional potencia hegemónica, se abstuvo en comprometerse militarmente tan lejos de su propio territorio[49]: amenazaba una guerra con Argos y, debido a la propia estructura del estado, podían esperarse revueltas de los ilotas si sus tropas se fragmentaban para acudir a una dilatada empresa ultramarina. Igualmente fracasaron las solicitu-

44. Heródoto 1, 17 ss.
45. *Ibid.* 1, 21.22; Domínguez Monedero, 1991, 233 s.; De Libero, 1996, 357.
46. Plutarco, *Moralia* 298c-d; Heródoto 5, 28.
47. Mileto podía movilizar algo más de 16.000 combatientes (véase Tausend, 1992, 212), cifra que nos permite calcular su población que en este caso abarcaría unos 35.000 habitantes. Sobre la constitución de Mileto véase Gehrke, 1985, 114 ss.
48. Heródoto 5, 35 ss.
49. *Ibid.* 5, 50.

des de ayuda dirigidas a Argos, Corinto, Beocia y a las islas del Egeo. Solo Atenas y Eretria escucharon la demanda de sus consanguíneos jonios y aportaron barcos y tripulaciones para apoyar a Mileto contra el cerco persa[50]. En el año 494 caerá Mileto de nuevo en manos de los persas, tras un largo y penoso asedio que conllevó la destrucción de la ciudad[51]. Una parte de la población milesia será deportada a Mesopotamia. Después de las guerras greco-persas se acometerá la reconstrucción de la ciudad. Mileto se asociará a Atenas, que incitará a su aliada a implantar un régimen democrático[52]. A través del espléndido trazado urbanístico inspirado por el famoso arquitecto Hipódamo, natural de Mileto, podemos desvelar la nueva orientación política e ideológica de la ciudad. La relación entre el espacio público y el hábitat reservado a sus moradores, con cabida para unas veinte mil personas, la disposición arquitectónica de los edificios oficiales y de las casas privadas, de igual tamaño en su inmensa mayoría, destaca por su simetría y su equilibrio. En definitiva, la silueta urbana del Mileto de Hipódamo se distingue por la armonía de las proporciones de las viviendas de sus habitantes, espejo del concepto de igualdad ciudadana que aparece aquí como la materialización del ideario de la armonía política propagado ya por los intelectuales del siglo VI. La visualización de semejante idea, hecha piedra en los edificios y plazas de Mileto, se revela como un fiel reflejo de la constitución democrática de la ciudad jónica[53].

3. Elementos determinantes de la *polis*

Como ponen de manifiesto los ejemplos estudiados, la *polis* emerge en cuanto expresión de un modelo de vida urbano basado en la explotación planificada del suelo agrícola y de los recursos marítimos, así como a través de la concentración de una diversificada producción artesanal. Esta se muestra capaz de aunar y movilizar a sus moradores (*politai*) y, en caso de conflicto por causa de las tensiones que se originan periódicamente con sus vecinos, motivarlos para defender la propia casa (*oikos*), así como su territorio agrupado en torno a un núcleo urbano (*asty*), ubicado a menudo en el centro geográfico de la *polis*[54]. A los ciudadanos incumbe defender y ampliar sus zonas de cultivo (*chora*) para asegurarse una base alimenticia suficiente, capaz de abastecer a la tota-

50. *Ibid.* 5, 99; Tausend, 1992, 123-126.
51. Heródoto 6, 18, 25 ss.
52. Earp, 1954, 142-147; Herrmann, 1970, 163-173; Schuller, 1995, 312.
53. Stahl, 2008, 88.
54. Sobre la idea de la *polis* como resultado de la adición de los *oikioi* de quienes la componen, véase Brulé, 2005, 27 ss.

lidad de la población[55]. En materia administrativa, la *polis* organiza su funcionamiento otorgándose una constitución, dictaminando leyes, regulando las competencias de los representantes de los cargos públicos y de los grupos sociales que la componen[56].

En comparación con la situación existente en épocas anteriores, durante los siglos VII y VI aumentarán las diferencias económicas entre la masa de la población y los nobles como consecuencia de la multiplicación de la riqueza, de la que se aprovecharán sobre todo estos últimos. La nueva diferenciación social, el bienestar y la toma de conciencia subjetiva, se percibe a través de un nuevo lenguaje artístico dedicado a la representación social de la aristocracia. Su refinado estilo de vida se aprecia gracias a sus espléndidas armas y demás pertenencias, a sus ajuares, su mobiliario, a los costosos rituales de enterramiento y, en no menor medida, en el despliegue del arte poético que se desarrolla en las residencias de los pudientes y que alcanza cimas sin igual en los cantos homéricos, que preconizan una sociedad aristocrática urbana íntimamente ligada al Olimpo de los dioses[57].

La fundación de emporios y colonias, la edificación de los primeros templos, el amurallamiento de las ciudades y la intensificación del urbanismo también se remontan a esta época[58]. Estas empresas evidencian no solo el incipiente grado de organización y las capacidades resolutivas de la comunidad política que las incentiva, sino que también atestiguan el nuevo papel de sus capas dirigentes.

A lo largo del siglo VII, el consejo y la asamblea se convierten paulatinamente en el punto de convergencia neurálgico de la comunidad política. Como ya ponen de manifiesto algunos pasajes de la épica homérica, son esencialmente los nobles (*basileis*) quienes intentan controlarla desplazando a otros competidores aristocráticos o a una parte del *demos* del centro de decisión. Estas pretensiones, que no tardan en generalizarse, constituyen una constante en la dinámica política interna de las ciudades más pobladas, extensas y prósperas[59]. Especial relevancia recae sobre los mandatarios (*basileus*, *prytanis*, *polemarchos*, etc.), es decir, los órganos ejecutivos, cuyos miembros proceden de la nobleza y el consejo, integrado por los cabezas de las familias más destacadas. Desconocemos los procedimientos que facilitaban el acceso a dichas instituciones, y tam-

55. Domínguez Monedero, 1991, 61 ss.; Funke, 1993, 29 ss.; Gómez Espelosín, 1998, 49 s., 110-117.

56. Sobre la posible influencia de los modelos urbanos fenicios, anteriores a los que se desarrollan en la Hélade, en el proceso de configuración de la *polis* griega, véanse Demandt, 1995, 349 ss.; Ferrer Albelda y García Fernández, 2007, 653-667.

57. Malkin, 1987.

58. Stahl, 2003, I, 164-167.

59. Domínguez Monedero, 1991, 89-94.

bién sabemos muy poco sobre sus atribuciones concretas, las materias sometidas a debate, la duración de su mandato, y si su función pública estaba sometida a control. No cabe duda de que era allí donde se generaban las iniciativas políticas más relevantes. A su lado estaba, siempre presente, la asamblea del pueblo como órgano sancionador y última instancia apelativa y decisiva. Allí se concentraban todos aquellos que prestaban servicio militar: los caballeros y los hoplitas que, por tener que sufragar los gastos de su armamento, eran propietarios de tierras. Otra institución importante eran los tribunales de justicia, compuestos por los principales ciudadanos de la *polis* y por parte del *demos*.

Durante los siglos VIII y VII se perfilan las bases de la posterior evolución política griega, vigentes dentro de un complejo marco geopolítico que abarca toda la Hélade y sus zonas circundantes. A través de la evidencia arqueológica, contrastada por las diversas fuentes escritas, vislumbramos en el sur de la península Balcánica, en las islas del Egeo, en los territorios occidentales de Asia Menor y en el enorme espacio colonial que abarca desde el Mediterráneo occidental hasta las costas del mar Negro, múltiples manifestaciones de la *polis* como modelo político griego por excelencia[60]. Ya los autores antiguos consideraban el *agora* como el más emblemático espacio público, inconfundible signo de identidad del sistema político griego. Heródoto, por ejemplo, es muy explícito al respecto cuando alude a la impresión que causa una *polis* vista desde el exterior, es decir, desde la perspectiva de una cultura ajena a la helena:

> Ciro preguntó a los griegos que estaban a su lado qué clase de hombres eran los lacedemonios y cuál era su número [...]. Al ser informado, replicó al heraldo espartano: «Jamás he temido a este tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos. Si yo gozo de salud, esos individuos no tendrán como tema de sus conversaciones las desgracias de los jonios, sino las suyas propias». Ciro lanzó esta bravata contra los griegos porque cuentan con mercados y se dedican a la compra y a la venta, ya que, por su parte, los persas no suelen tenerlos y ni siquiera poseen plazas de ningún tipo[61].

60. El proceso de colonización que empieza a desarrollarse a partir del siglo VIII puede ser concebido como reacción a las profundas trasformaciones que operan dentro y fuera de la Hélade. Con el envío de colonos griegos a todas partes del área mediterránea se exportaron también los conceptos políticos griegos basados en la unidad de la ciudad-estado (*polis*). Las comunidades ultramarinas, cimentadas en la igualdad de sus ciudadanos, ejercieron a su vez una considerable influencia sobre sus respectivas metrópolis. Ideas, bienes y hombres se encontraban en el centro de este mutuo intercambio. El descubrimiento de nuevas rutas facilita la adquisición de materias primas. La producción artesanal recibe un impulso cualitativo y cuantitativo que puede ser seguido con detalle gracias a la exportación de cerámica, que aumenta a pasos agigantados. Véase Domínguez Monedero, 1991, 97-134; Gómez Espelosín, 1998, 51-66; Stahl, 2003, I, 155-163.

61. Heródoto 1, 153. Traducción de C. Schrader.

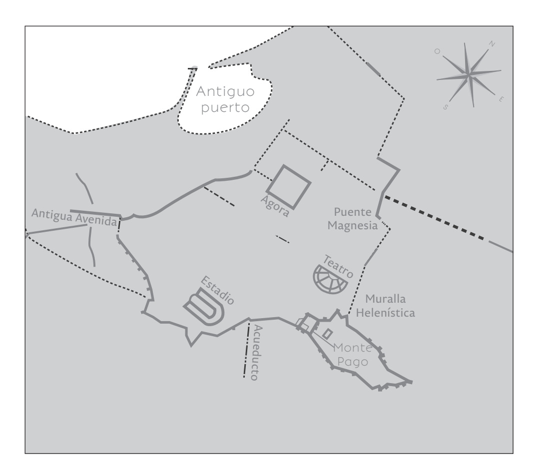
Aunque el texto procede de la segunda mitad del siglo V y está presumiblemente condicionado por reminiscencias contemporáneas, no deja de tener un enorme interés, no solo porque permite contrastar diferencias culturales a raíz del impacto que produce el *agora* en el mundo persa, donde no existía un área urbana, política y comercial comparable, sino porque es uno de los pocos ejemplos que tenemos, en los que, a través de la distinción de sistemas antagónicos, se reflexiona sobre los diferentes modelos políticos. Observamos que Heródoto utiliza el término *agora* para expresar la noción del tráfico de mercancías, de ideas y de contactos en el sentido más amplio de la palabra. Al constatar su ausencia en una civilización foránea, se subraya su fuerte peso específico dentro de la propia cultura, determinada por una comunidad ciudadana participativa, abierta al debate y regida por decisiones colectivas tomadas en un espacio público al alcance de todos. Otro elemento diferencial del sistema político griego es la feroz competencia que se desata repetidamente dentro de la propia ciudadanía, y especialmente entre los estamentos más elevados de la sociedad, por adjudicarse prebendas o cargos públicos. Aquellos que los ostentaban no eran magistrados como en Roma, que actuaban como administradores de los poderes estatales que les eran conferidos y que, en teoría, eran ilimitados, hecho que les otorgaba amplísimas atribuciones[62]. Los mandatarios helenos, por el contrario, ejecutaban los dictámenes del consejo o de la asamblea, ejerciendo su cargo por delegación. En este contexto hay que resaltar el limitado alcance del mandato encomendado, así como el imperio de la ley al que estaban sujetos todos los órganos ejecutivos. La promulgación y el seguimiento de dictámenes, ordenanzas y leyes válidas para todos los ciudadanos sin excepción es uno de los principales postulados del ideario político heleno. No es casualidad que en las más antiguas inscripciones que hacen alusión a este crucial tema —que provienen de las ciudades de Quíos o Dreros (mitad del siglo VII)—, donde se recogen una serie de plebiscitos o disposiciones que atañen a todos los miembros de la comunidad, dictaminadas por la mayoría ciudadana, se pueda siempre leer al pie del texto de los decretos la fórmula: «la *polis* ha decidido»[63].

En la mayoría de los sistemas políticos que conocemos a partir de la época homérica constatamos un cúmulo de competencias legislativas, ejecutivas y judiciales, apenas separadas entre sí, de ciertos cargos públicos que, en ocasiones, podían provocar abusos de poder. Aunque en

62. Por ejemplo, la facultad de ejercer el máximo poder civil y militar o de convocar asambleas o al senado y establecer las reglas del debate, concediendo la palabra a quienes crean conveniente. Sobre la comparación del sistema ateniense y el romano véase Finley, 1991, 156-178.

63. Stahl, 2003, I, 201-208.

la práctica abundaran los excesos, se infringieran las reglas de la convivencia ciudadana y se cometieran transgresiones de la autoridad, nada de esto mermará la vigencia del principio de gobierno equitativo. Su consecución será una asignatura pendiente y por eso, los autores antiguos no cesarán de reclamarla, lo que, por otra parte, certifica un notable nivel de reflexión en el pensamiento político griego, visible ya desde las épocas más antiguas. Independientemente de cómo se resolviera la pugna por el poder público entre las diferentes fuerzas fácticas o entre los distintos estamentos sociales, que podían presentar grandes grados de desigualdad y de violencia interna, la convicción de que el estado pertenecía a sus componentes es materia común en todas las comunidades helenas, fuera cual fuera su orientación política.



Plano de la antigua Esmirna.

En un espacio relativamente reducido como es el mundo griego se generan diversos modelos de gobierno en estrecha vecindad que, por una parte, ofrecen una imagen abigarrada de la realidad estatal, pero, por otra, dificultan una sistematización del fenómeno. Por regla general, la *polis* arcaica se nos presenta como un lugar amurallado, embrión de una comunidad urbana que podía surgir, por ejemplo, de la agrupación de varias aldeas (sinecismo) y de ese modo pasar a formar una unidad poblacional de mayor densidad demográfica[64]. Independientemente de cómo se efectuara su articulación interna, la *polis* es ante todo un ente autónomo que se rige por normas consensuadas. En su interior se desarrolla un

64. Tucídides 1, 15; Aristóteles, *Política* 1252b ss.

sistema de valores éticos y normas sociales mediante los cuales los *politai* (ciudadanos) ordenan la vida pública según sus propios criterios, como deja entrever la interpelación de Telémaco a la asamblea del pueblo de Ítaca. De este crucial ejemplo ya se desprende que uno de los rasgos fundamentales del sistema político griego es la preeminencia de los intereses públicos frente a los asuntos particulares de sus miembros.

Ya los planos arquitectónicos de las más antiguas ciudades helenas, como en el caso de la antigua Esmirna[65] que podemos rastrear desde el siglo VII, muestran una premeditada interacción entre los espacios públicos, dedicados al culto y a la gestión política, y las zonas residenciales reservadas a la vida cotidiana de sus habitantes. En este sentido la convivencia y la delimitación de lo público y lo privado se configuran como un signo de identidad de la esfera política helena. La visualización de las relaciones entre los edificios oficiales[66], los templos, las plazas y las viviendas privadas proclamaba una idea básica que conceptualizaba la interdependencia entre el individuo y el colectivo que se transmitía a todos los habitantes de una ciudad: el *oikos* era de cada uno, la *polis* pertenecía a todos[67].

El fortalecimiento del sistema político también puede ser ilustrado a través del traslado de los lugares de decisión: del *oikos* de los *basileis* al *agora*, la plaza central de la ciudad, donde se convocaba el consejo de ancianos (*boule*) y la asamblea del *demos*. Observamos una incipiente ritualización de las asambleas que se desarrollan siguiendo un determinado protocolo. Después del debate en el consejo se llamaba a la población. Primero tomaba la palabra el convocante y después todos aquellos que tenían derecho a intervenir en el debate, muchas veces se consultaba a un adivino con motivo de asegurarse la conformidad de los dioses con las decisiones por adoptar.

Debido a que en el mundo griego coexistían dentro de un espacio geográfico relativamente reducido algo más de 250 *poleis*, el prototipo de una ciudad media lo constituía un lugar relativamente limitado en cuanto a extensión, número de habitantes, tierra de labor y potencialidad económica. Ante esta evidencia hay que reconocer que cuando nos referimos a aquellas ciudades de las que poseemos una copiosa información documental, tales como Atenas, Argos, Esparta, Corinto, Mégara, Calcis, Mileto, Samos, Siracusa, Tebas, etc., dotadas de un amplio territorio (*chora*) y de una notable densidad de población, solemos aludir a la excepción del fenómeno. Para este tipo de *polis* se ha generalizado el tér-

65. Kolb, 1984, 69.
66. Sobre el tema de la visualización del espacio público de la *polis*, véase Hölscher, 1998.
67. Stahl, 2008, 83-86.

mino de ciudades-estado, denominación que puede ser malinterpretada, pues podría entenderse que la ciudad dominaba los territorios circundantes; sin embargo, el radio jurídico de la *polis* abarca por igual la ciudad y las tierras colindantes, que no sufren ninguna clase de detrimento jurídico por su alejamiento del núcleo urbano central[68]. Otra dificultad a la hora perfilar los límites de la acción política surge de su heterogéneo grado de urbanización. El caso de Amorgos es especialmente instructivo. En esta isla con una superficie de 142 km^2, situada en el centro del Egeo, vivían aproximadamente unas tres mil personas, lo que da una cifra de unos ochocientos ciudadanos en su totalidad. A pesar de su reducido espacio, coexistían allí tres entidades soberanas (Arcesine, Minoa y Aigiale) y, por lo tanto, cada *polis* oscilaba entre una población de doscientos a trescientos ciudadanos. Si además correlacionamos el número de habitantes de la isla con el terreno de labor, unas 1.200 hectáreas en total, resulta patente que la desigualdad en el reparto de tierras no podía llegar muy lejos, ya que quedaba atenuada por la precariedad del espacio físico disponible. Según los cálculos de E. Ruschenbusch, cada ciudadano de una de las tres comunidades autónomas de la isla disponía, como término medio, de una superficie agraria que oscilaba entre 1,5 a 2 hectáreas de terreno de labor[69]. Como consecuencia de la fragmentación en la posesión del suelo, se generaba un elevado grado de igualdad económica y de homogeneidad social.

Por otra parte, si comparamos la situación de Amorgos con la de los grandes estados griegos, como, por ejemplo, Atenas y Esparta, ciudades de más de 40.000 habitantes[70], la contraposición es evidente. Frente a Atenas, foco agrícola con más de 65.000 hectáreas de tierras de labor, además ciudad marítima y comercial a la vez, un dinámico centro de producción y distribución, Esparta evidenciaba un menor grado de desarrollo urbanístico, económico y social. Así lo pone de manifiesto Tucídides en un conocido pasaje que evoca las futuras ruinas de Esparta: nadie creería en su pasado poderío al ver la falta de edificios, en comparación con Atenas.

> Y eso que controlan las dos quintas partes del Peloponeso y tienen la hegemonía sobre todo él y sobre muchos aliados de fuera; y, sin embargo, al no ser una ciudad en la que se hayan fusionado diversos núcleos de población ni que disponga de templos ni edificios fastuosos, sino que está

68. Véase la visión arqueológica del estado de la cuestión en las ciudades griegas de la época arcaica en Morris, 1998, 1-91.

69. Ruschenbusch, 1995, 436-439.

70. El índice de población nos posibilita calcular su respectivo potencial bélico. Ambas ciudades podían movilizar de 15.000 a 20.000 combatientes (véase Tausend, 1992, 212; Gómez Espelosín, 1998, 66 s.).

compuesta de aldeas, a la antigua usanza de Grecia, parecería ser inferior a lo que fue; en cambio, si esto mismo le ocurriera a Atenas, nos haríamos la idea de que su poder, a juzgar por la apariencia externa, fue el doble de lo que es[71].

En este contexto, y al ponderar las posibilidades de adquirir riqueza en la Atenas de su época, el sabio, legislador y poeta Solón nos brinda una sugestiva imagen de su propia ciudad a principios del siglo VI de la que podemos deducir un alto grado de complejidad económica y social:

> Cada uno se afana de un modo distinto: el uno, deseoso de llevar a su casa una ganancia, recorre en naves el mar lleno de peces, empujado por vientos procelosos y sin cuidarse para nada de su vida; otros, las gentes cuyos medios de vida son curvos arados, trabajan todo un año a jornal, arando la tierra bien arbolada; otro, conocedor de las artes de Atenea, y del industrioso Hefesto, se gana la vida con sus manos; otro, al que las musas olímpicas instruyeron en sus dones, lo hace con su ciencia perfecta de la adorable poesía; a otro, al que los dioses acompañan, le hizo adivino el rey flechador, Apolo, y ve la desgracia que desde lejos se abate sobre un hombre pero, sin embargo, ningún augurio ni sacrificio es capaz de evitar el destino; otros, los médicos, ejercen el arte de Peón, rey con remedios curativos, no está en su mano el éxito: muchas veces, de una molestia insignificante se origina un gran dolor que nadie podría quitar [...]. En cuanto a la riqueza, ningún límite hay fijado para los hombres; pues los que de nosotros tienen más bienes de fortuna, los buscan con doble afán: ¿quién sería capaz de saciarlos a todos?[72].

La comparación entre Atenas y Esparta permite determinar otro componente esencial del tejido político griego. Atenas y Esparta se diferencian por su grado de organización interna, de lo que se deduce que el concepto de *polis* no estaba ligado a ningún módulo específico de gobierno. Una ciudad podía ser regida por una oligarquía, como hemos visto en Corinto o en Calcis, o por una constitución democrática, como sucedía en Argos y en Mileto durante el siglo V, o incluso un por un tirano, como aconteció en Corinto y en Mileto y en otros lugares que analizaremos en el próximo apartado, sin que ello supusiera un cambio troncal del significado del concepto. De ahí que el contenido de la voz *polis* sea muy parecido a la idea moderna de estado, que no conlleva una declaración implícita sobre la forma de gobierno existente en su seno. No obstante, los ciudadanos griegos se diferenciaban enormemente del tipo de ciudadano moderno; aquellos percibían a su *polis*, no solo como hogar y centro político, económico, religioso y cultural, sino también como un destino común. Solo los *politai* tenían la ca-

71. Tucídides 1, 10. Traducción de A. Guzmán Guerra.
72. Solón 13 W = 1 D, 43-58, 71-73. Traducción de F. Rodríguez Adrados.

pacidad de intervenir en los asuntos públicos y fomentar con ello los vínculos de cohesión con respecto a los otros ciudadanos. Las naturalizaciones de foráneos, en nuestros estados modernos un mero procedimiento administrativo, no eran nada habituales en los estados helenos, pues necesitaban de la aprobación de la mayoría. Pese a todo, muchas ciudades aceptaban de buen grado residentes extranjeros, e incluso en algunos casos estos, junto con los esclavos, superaban en número a los ciudadanos. Los extranjeros (*metecos*, *periecos*) no poseían los mismos derechos civiles que los *politai*, a pesar de estar sujetos a las normas del derecho vigente en la ciudad que los acogía.

En teoría, la pertenencia a un determinado colectivo se definía primordialmente por lazos de parentesco y de consanguinidad, así como por la continuidad familiar. Solo quien descendía de padres ciudadanos tenía derecho a la ciudadanía[73]. El término equivalente al de ciudadanía es *politeia*, voz con la que también puede ser designada la constitución del estado, concepto de importancia vital para entender el pensamiento político griego. Podemos traer aquí a colación la definición aristotélica del estado como una entidad natural: según esta idea, los individuos se unían en familias, estas se agrupaban en aldeas y estas se coaligaban en estados. Aristóteles consideraba la emergencia de la *polis* como culminación de un proceso natural y no como resultado de un contrato social, estipulado entre sus componentes[74]. Sobre la influencia del parentesco en la realidad política, nos instruye Heródoto mediante un interesante episodio que ilustra el amplio calado de los vínculos personales: antes de invadir Grecia, el rey persa Jerjes mandó emisarios a la ciudad de Argos exhortándola a permanecer neutral en el conflicto, ya que, como argumentaba Jerjes, persas y argivos tenían un origen común[75].

Durante los siglos que suceden a la era homérica se perfilarán las características que definirán las metas de la *polis* en el futuro. Entre ellas resalta la afirmación de su independencia política (*autonomia*, *eleutheria*), así como una fuerte tendencia al autoabastecimiento (*autarkeia*), junto al anhelo de unificación de la vida política interna, cuya expresión se consumará en la consecución de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos (*isonomia*), término que antes de convertirse durante la época clásica en sinónimo de democracia detenta en plena era arcaica el carácter de eslogan político, como más adelante podremos detallar.

La *polis* no solo proporcionará el espacio vital indispensable. Alcanzará aún un significado de mayor alcance al convertirse en una co-

73. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 42, 1; Davies, 1983, 29. Sobre la fundamental incidencia del parentesco en la sociedad arcaica griega, véase Stahl, 2003, I, 13-16.

74. Aristóteles, *Política* 1280 a 25.

75. Heródoto 7, 150, 2.

munidad de destino para aquellos que vivían en ella. De su bienestar general dependerá la suerte de cada uno. Los éxitos políticos significarán prosperidad, las desventuras, en el peor de los casos (por ejemplo, si la ciudad era conquistada), podían conllevar la esclavización de su población. Ya que los dioses garantizaban su existencia y prosperidad, la ciudad como residencia de las divinidades protectoras era el centro de la vida religiosa. Cualquier actividad referente a los servicios divinos obtendrá por ello un inconfundible carácter político: la simbiosis entre política y religión constituirá un parámetro natural de la identidad ciudadana.

4. Política y religión: dos caras de la misma moneda

De forma más o menos directa, los *basileis* que protagonizan los episodios narrados en los poemas homéricos se proclaman descendientes por linaje de los mismos dioses olímpicos. De esta consciente evocación de familiaridad entre mortales e inmortales, que se perpetua a lo largo de los siglos siguientes, poseemos múltiples ejemplos en la tradición literaria griega, los más explícitos en la obra de Píndaro[76]. El recurso al parentesco (*syngeneia*) de los poderosos con lo divino sirve, ante todo, para legitimar su posición social[77]. Ya en los poemas homéricos, fuente básica para dilucidar la influencia de la religión en la sociedad, los hombres y los dioses son retratados de manera muy similar. A pesar de configurar dos mundos paralelos, los puntos de conexión y las analogías que persisten entre ambos constituyen una evidencia innegable. Un sinfín de deidades se desenvuelven en el mismo campo de acción y de la misma manera que los mortales de alta alcurnia. Además, actúan frecuentemente cara a cara frente a los humanos, a quienes se parecen en el aspecto físico, así como en todo lo referente a las normas de comportamiento[78]. Observamos en este contexto un cúmulo de constantes antropológicas entrelazadas, aplicables a ambos mundos por igual. En ningún momento tenemos la impresión de que exista un abismo infranqueable entre la esfera divina y la humana. Tal es el motivo de que la puesta en escena de los dioses griegos aparezca impregnada de una profunda dimensión humana, plena de sentimientos, de vanidades, de ansias de reconocimiento y de pasiones. Los aristócratas, especialmente, se asemejan en su aspecto físico, en su forma de pensar y en sus modos de actuar a los inmortales, como tan a menudo subrayan los can-

76. Davies, 1983, 45.
77. En general la obra de Des Places, 1964.
78. Homero, *Ilíada* 1, 511 ss. Sobre la configuración del panteón olímpico véase Gómez Espelosín, 1998, 87-95.

tos homéricos, que no escatiman epítetos divinos para los protagonistas del *epos*[79]. Como fruto de la asimilación de la esfera divina a la humana surge el culto a los héroes, personajes envueltos en un halo mítico y semidivino a quienes se atribuyen vidas ejemplares o gestas excepcionales. Cada comunidad política rivaliza con sus vecinas y competidoras potenciales atribuyéndose una remota antigüedad, personificada a través de los héroes venerados como fundadores de ciudades o de colonias, legendarios legisladores o autores de célebres gestas acontecidas en tiempos inmemorables: Teseo en Atenas, Fidón en Argos, Licurgo en Esparta, Bato en Cirene, etcétera[80].

Hesíodo logra, en mayor medida que Homero, sistematizar la esfera de los dioses helenos. Su *Teogonía* es un monumento teológico erudito y enciclopédico que, pese a estar considerablemente influenciado por la tradición oriental, crea una genuina visión religiosa helena, que sería incomprensible si la desligáramos del espacio cultural donde se inserta su autor: el mundo de la *polis*. En su otra obra principal, *Trabajos y días*, que ya se ha comentado anteriormente, Hesíodo intenta construir, como hemos visto, un sólido armazón conceptual que facilite el ordenamiento de la vida cotidiana. De forma parecida, nuestro autor idea en su *Teogonía* un sistema coherente para poner orden dentro del confuso Olimpo de los dioses. Otro aspecto merece ser resaltado en este contexto. Hesíodo establece un fuerte vínculo entre la esfera divina y la humana al propagar un modelo de justicia social, es decir, un ideario político abstracto, al que se le atribuye inspiración divina. Este esquema de pensamiento y reflexión, típicamente heleno, no está influenciado por conceptos venidos de Oriente. Podemos ver en él un nuevo eslabón en el proceso de concienciación política pregonado por un individuo que representa el nuevo espíritu ciudadano y que se sirve de los dioses para conferir a sus postulados éticos un elevado grado de validez y legitimación[81].

Los autores antiguos, salvo raras excepciones, no hablan de un presunto origen divino del estado, pues los legendarios héroes fundadores y legisladores son básicamente humanos. Aunque muchos de ellos, como Minos o Licurgo, se amparan en los dioses para promulgar leyes —este tipo de legisladores míticos en contacto con la divinidad es frecuente en el mundo griego desde Homero a Platón[82]—, sin embargo, no se conoce ningún ejemplo de una *polis* que fuera erigida directamente por

79. Schrott, 2008, 109-111, 133 ss. Sobre la complejidad de la religión homérica véase Lesky, 1971, 87-95.

80. Domínguez Monedero, 1991, 74-78; Antonaccio, 1995; Gómez Espelosín, 1998, 99-101.

81. Murray, 1982, 116 s.

82. Véase, por ejemplo, para Minos, Homero, *Odisea* 19,178; Platón, *Leyes* 624b. Minos es el representante más conspicuo de este tipo de legislador que media con los dio-

los dioses o que debiera su existencia a una ley divina. En el caso de la *Rhetra* espartana, que la leyenda atribuye a Delfos por mediación de Licurgo[83], queda claro que no fue una ley divina y perfecta la que la generó, pues los espartanos fracasarán en su empresa, según otro oráculo, por sus muchos defectos humanos. Precisamente, el debate político que encabezará Platón a raíz de la crisis de la *polis* durante el siglo IV irá en pos de la ciudad fundada en una ley divina[84], todo lo contrario a lo que acontece en la era en la que emergen los sistemas políticos griegos cuya autoría es obra humana. Sea esta deficitaria o perfecta, aquello que acometen los portadores del poder político lo asumen como realización propia, bajo su responsabilidad. A los dioses se les deben sacrificios, plegarias, veneración y respeto, pero no una ciega observancia a sus mandatos políticos, cosa que estos tampoco demandan. Desde sus más embrionarios inicios, el estado griego aparece como la suma de deliberaciones, proyectos, ideas, obras y realizaciones, aciertos y desaciertos de sus componentes[85]. Aunque en los poemas homéricos aparecen los dioses detentando un especial ascendente sobre el destino de los hombres, no se desarrolla un sistema teológico coherente donde la voluntad divina prevalezca a priori frente a la humana. En la *Ilíada*, por ejemplo, asistimos a una marcada división de opiniones entre las deidades partidarias de los troyanos y de los aqueos, enfrentadas entre sí al igual que los mortales[86]. Es decir: hay dioses que se imponen y otros que fracasan, con lo que queda bastante atenuada su omnipotencia[87]. Además las reglas de comportamiento que rigen la pugna entre los mortales son casi idénticas a aquellas que imperan en el Olimpo de los dioses.

También es necesario recordar los parámetros interpretativos existentes acerca del origen de la religión griega tal como era percibida por los contemporáneos. Heródoto atribuye al ingenio de Homero y de Hesíodo un papel central en la formación del panteón griego cuando matiza:

> No obstante, el origen de cada dios —o si todos han existido desde siempre—, y cuál era su fisonomía no lo han sabido hasta hace bien poco; hasta

ses, un arquetipo del entramado cultural que en el mundo semítico representa Moisés, y en Roma, Numa Pompilio.

83. Véase Heródoto 1, 65, 2; Diodoro 7, 12; Plutarco, *Licurgo* 6, 1 ss.; o Platón, *Leyes* 632d.

84. Véase, por ejemplo, Hernández de la Fuente, 2010.

85. Domínguez Monedero, 1991, 34-41.

86. Burkert, 1977, 191 ss.

87. Carlier, 2005, 105. Uno de los debates más apasionados sobre esta materia lo encontramos en la obra de Agustín de Hipona. Para propagar las ventajas del monoteísmo cristiano, el teólogo norteafricano se remite a los dioses homéricos, símbolos del sistema politeísta pagano, a quienes achaca ser vulnerables y por eso incapaces de proteger debidamente a sus adeptos. Véase Agustín, *De civitate Dei* 1, 2.

> ayer mismo, por así decirlo. Pues creo que Hesíodo y Homero, dada la época en que vivieron, me han precedido en cuatrocientos años y no en más. Y ellos fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisionomía[88].

Lo más importante de esta clase de concepciones es la consideración retrospectiva de la que gozan los dioses en la época clásica y de la cual Heródoto es un elocuente portavoz y fuente testimonial al mismo tiempo. La génesis del panteón heleno, así como la escenificación de los valores religiosos, es concebida primordialmente como obra humana, ajena a un proceso de revelación divina. Tampoco posee la religión griega, como es el caso de otras religiones (por ejemplo: el judaísmo, el cristianismo o el islam) un libro sacro que defina y regule los preceptos del culto y que dicte a sus adeptos las normas de comportamiento que seguir[89]. Sobre la incidencia de las tendencias secularizadoras en la religión griega a través del pensamiento sofístico hablaremos más adelante. Sin duda alguna existía en la Hélade un profundo respeto y una sentida devoción hacia lo sobrenatural. Los dioses olímpicos, al igual que un sinfín de deidades de carácter regional, local y familiar, desempeñaban un papel primordial en la vida privada y en el entorno público de los estados griegos. Religión y política no solo eran consideradas como inseparables, sino que constituían una indivisible ecuación que confluía en un universo de instituciones y sentimientos comunes. Podemos observar la vigencia de los cultos en todos los niveles, en las familias, en los *demoi*, en las *phylai*, para toda una *polis*, para un *ethnos* o para una federación de ciudades (anfictionía). Toda la población, es decir, ciudadanos, mujeres, niños, extranjeros e incluso esclavos, participaban de forma activa o pasiva en las ceremonias, en las procesiones y en los rituales religiosos. Reuniones del consejo y de la asamblea, inauguraciones de magistraturas y demás actos institucionales eran siempre precedidos de oraciones, de votos, de sacrificios y de plegarias. Asegurarse la benevolencia divina era un postulado cultual y político a la vez. Conocemos múltiples casos, en épocas posteriores, que certifican que en determinadas ocasiones se desataban olas de profundo escepticismo o de fiebre religiosa dentro de una ciudad, algunas veces alentadas por aquellos grupos que pretendían sacar provecho de ello. Cuando esto sucedía, es decir, cuando se lesionaban los preceptos del culto o de la tradición religiosa, los organismos oficiales procuraban restablecer la concordia entre la comunidad política

88. Heródoto, 2, 53. Traducción de C. Schrader.
89. Sourvinou-Inwood, 2000a, 13 ss.; Íd., 2000b, 38 ss.

y los dioses promoviendo actos de reconciliación, de desagravio y de purificación ritual[90].

El conjunto de los ciudadanos que componía cada *polis* se sentía vinculado de forma especial con determinadas deidades (Atenas con Atenea, Samos con Hera, Delfos con Apolo, etc.), sin olvidarse por ello del culto debido a los demás dioses. Ninguna decisión de gran trascendencia era adoptada sin su consentimiento formal y su aprobación ritual. Santuarios y oráculos, donde se invocaba el soporte de renombradas divinidades, forman parte de la vida privada e institucional griega. Focos sacros como Dídima, Delos y sobre todo Delfos, sedes de prestigiosos oráculos, adquieren un alto grado de aceptación social, hecho que convierte dichos lugares en plataformas de irradiación panhelénica, en centros de comunicación política, social y espiritual[91].

El mantenimiento de los templos y de los altares, la escenificación y la financiación de los sacrificios y de las ceremonias religiosas eran tareas que concernían a todos, es decir, poseían un carácter eminentemente político. A la ciudadanía incumbía también velar por la paz religiosa protegiendo tradiciones y ritos ancestrales. Si era necesario, perseguía a aquellos que cometían sacrilegios o que perturbaban las reglas del culto, atacando u ofendiendo a los dioses o menospreciando las prácticas sacras reconocidas[92]. Al ejecutar los preceptos de la religión, la comunidad ciudadana se transformaba en una agrupación cultual, produciéndose así una identificación entre el ciudadano y el devoto. Dicha reciprocidad es uno de los principales paradigmas del tejido social y estatal griego. No es ninguna casualidad que el término griego *ekklesia* con el que se designan las asambleas del pueblo, sea el origen de nuestro actual vocablo «iglesia». A través de esta antiquísima vinculación se establece una relación entre religión y política que trasciende la mera connotación semántica del término.

Pocas comparaciones pueden ilustrar de forma tan esclarecedora la relación entre lo humano y lo divino en el marco de la cultura po-

90. Los espartanos, como la mayoría de los ciudadanos de los estados griegos, teníanfama de ser extremadamente escrupulosos en el cumplimiento de las prescripciones cultuales y de los rituales religiosos. Véase, por su carácter paradigmático, el listado de ejemplos recogidos en la obra de Fornis, 2003, 290-305.

91. Bruneau, 1970; Jacquemin, 2000; Hernández de la Fuente, 2008b, 79 ss.

92. Los ejemplos más relevantes provienen de la Atenas democrática dado el flujo de información que poseemos. En primer lugar, hay que reseñar el caso de Anaxágoras, acusado por Cleón de haber afirmado que el Sol era una masa de materia encendida y lesionar así los sentimientos religiosos de una parte de la población que veía en el astro una deidad. Fue condenado a una multa y a abandonar la ciudad (Diógenes Laercio 2, 12, Soción fragm. 3 Wehrli, DK 59 A 1). Poco después, la causa de la mutilación de las *hermai* atenienses terminará con el exilio de Alcibíades (Tucídides 6, 27-29, 53-61). Sin duda alguna la condena de Sócrates, por ateísmo, es el caso que mayor repercusión causará.

lítica helena como la que se puede establecer en la atmósfera religiosa griega respecto de manifestaciones cultuales provenientes de otros ámbitos civilizatorios. Cuando evocamos, por ejemplo, la religión egipcia no tarda en aparecer ante nuestros ojos la monumental silueta de las pirámides. La impresionante magnitud de dichas moradas sobrehumanas, que al mismo tiempo resulta abrumadora, llega a convertir al hombre que se acerca a ellas en un ser insignificante. Si se piensa en la representación de lo divino en la escultura griega y se la compara con la enormidad de las pirámides egipcias, pueden extraerse conclusiones bastante explícitas. Las representaciones plásticas de los dioses griegos, aparte de parecerse a los mortales, son de un tamaño semejante al de los seres humanos que los contemplan, con lo que se exalta la igualdad de las proporciones y dimensiones que miden y conectan el área humana con la divina. A través de esta clase de analogías podemos vislumbrar diferentes formas de simetría y por supuesto asimetría entre lo humano y lo divino, que en el caso de la religión griega no crean distanciamiento, sino que más bien invitan a la aproximación, a la mutua apropiación de los espacios que interfieren entre ambas esferas y a la familiaridad entre lo humano y lo divino. Los dioses griegos requieren atención, respeto y un culto regular, pero no exigen una sumisión ciega y total de sus venerantes a su inescrutable voluntad[93]. Tampoco existen cargos religiosos que se arrogan la facultad de representar en exclusiva a determinadas deidades, ni de trasmitir mandatos divinos inalterables, a pesar de la evidencia de instituciones religiosas de gran ascendiente, como es el caso de la pitia en el oráculo de Apolo en Delfos. Los sacerdotes, adivinos, videntes o demás personal de los santuarios helenos no actúan normalmente por iniciativa propia, sino tras previa consulta. Todo lo que comunican a los interesados tiene una validez limitada a su ámbito personal o comunal y no crean con ello una norma general válida ni ilimitada para todos los demás.

5. Sociedad tribal: *ethnos*

Siguiendo la terminología utilizada por F. Gschnitzer, uno de los mejores conocedores de la materia, traducimos el vocablo *ethnos*, con el que se designa una de las más trascendentales manifestaciones de la estatalidad helena, a través de la expresión «sociedad tribal»[94]. Como a continuación podremos observar, se trata de un concepto y de un sistema político diferente a la *polis*, a pesar de estar ubicado en su inmediata vecindad y estar

93. Véase, en general, Eich, 2009.
94. Gschnitzer, 1987. Posturas alternativas frente a la definición tradicional en Morgan, 2003, o en Hall, 2007.

dotado de indiscutibles analogías. Entre los múltiples ejemplos que se podrían aducir para especificar esta peculiar forma de comunidad política, hemos escogido Tesalia y Epiro. Será precisamente en estas extensas y periféricas regiones del mundo griego continental, donde se conservan y perduran, en su más genuina esencia, los antiguos parámetros económicos, sociales, políticos e ideológicos que ya utiliza Homero para resaltar las relaciones entre las distintas capas sociales que configuran el ideario y la realidad del sistema político griego en su expresión más arcaica.



Dioses griegos en una pelike. Final de la época clásica. Museo del Hermitage, San Petersburgo.

De los ejemplos que comentaremos se desprende que junto a la *polis* coexistía otra forma de unidad política más antigua en su origen: la sociedad tribal (*ethnos*), que abarcaba un considerable número de asentamientos y un espacio físico bastante mayor que el que ocupaban las ciudades-estado (*poleis*). Sin embargo, desde una perspectiva organizativa, la sociedad tribal aparece mucho menos cerrada. Para denominarla se recurría simplemente a los nombres de los pueblos que la componían, por ejemplo, *epirotas* o *tesalios*, con lo que, ya a través de la nomenclatura utilizada, se ponía de relieve un criterio de diferenciación con respecto a la *polis*. Esta recibe su nombre en función de los distintos asentamientos (Atenas, Esparta), mientras que del *ethnikon* (es decir, el nombre de sus moradores) se extrae el nombre del país. Precisamente son estos *ethnika* los que ya servían para denominar aquellos grupos humanos que penetraron en Grecia en el transcurso de las oleadas migratorias del final de la época micénica, hecho que evidencia que la sociedad tribal constituía

una forma de estatalidad primitiva, mientras que la *polis* representa un desarrollo posterior.

Visto desde el prisma geográfico, la mayor parte del territorio griego estaba poblado por comunidades organizadas en torno al *ethnos*. La zona centro-norte del espacio continental heleno (Macedonia, Epiro, Tesalia, etc.), así como dilatadas zonas del interior y del suroeste de la península Balcánica, como, por ejemplo, Acarnania, Etolia, etc., se insertaban dentro del espacio político de las sociedades tribales, a pesar de que estos territorios no estaban tan densamente poblados como aquellas regiones llenas de *poleis* (Peloponeso, Ática, Beocia, islas del Egeo, costa minorasiática, etc.), no por esto dejaron de desempeñar una relevante función política, económica y social en el curso de la historia de Grecia. En la vida política de la época arcaica, el principio gentilicio de las *phylai* (tribus), *phratriai* (fratrías, clanes) y *gene* (familias) desempeñaba un papel crucial. Conocemos tres tribus dorias y cuatro jonias. Las *phylai* y los linajes más distinguidos tenían sus héroes propios, cuyo culto corría a cargo de la nobleza local. En cualquier caso, la tribu era la unidad más importante como cuerpo social del incipiente estado. Originalmente, esta constituía una sección militar, como muy bien se desprende de una alusión de Homero: «Distribuye a los hombres por tribus y clanes, Agamenón, de modo que el clan defienda al clan, y la tribu a la tribu»[95].

Las fratrías parecen haber sido creaciones de la época arcaica relacionadas con el ulterior desarrollo de la *polis*. Mediante estas formas de articulación interna del tejido social se garantizaba la consistencia de las sociedades tribales. Dado que se atribuía a los nobles la prerrogativa de celebrar el culto, monopolizando con ello el contacto con los dioses, de ahí derivaba la facultad de ejercer funciones de mando militar y de preeminencia política. Este es el motivo de que la comunidad tribal aparezca básicamente compuesta por una población rural jurídicamente libre, pero políticamente dependiente de los linajes aristocráticos que la controlaban, vertebrada en torno a diversos escalones sociales. Cada prócer disponía de sus propios seguidores, a los que podía movilizar en caso de necesidad para perseguir fines políticos o bélicos que podían o debían ser respaldados por toda la comunidad. Hasta bien entrado el siglo V, el poderío de la aristocracia se fundamentó en la continuidad de las agrupaciones tribales en torno a los clanes locales. Las relaciones de las capas dirigentes entre sí se establecían en función de los mandamientos de la ética aristocrática y se materializaban en el desempeño de funciones públicas (sacerdocios, cargos militares en tiempos de guerra, cargos civiles

95. Homero, *Ilíada* 2, 362 s. Traducción de Ó. Martínez García.

en tiempos de paz, legaciones, etc.), así como en la pertenencia al consejo y en la participación en los banquetes comunes (*symposia*) reservados a los miembros de la alta sociedad (*hetairiai*).



Mapa de Tesalia.

5.1. *Tesalia*

Tesalia, ubicada al centro-este de la región balcánica de habla helena, rica en pastos, caballos y excelentes parcelas de labor, presenta todas las características que posibilitan la formación de pudientes casas aristocráticas que basan su posición de preeminencia en la posesión de vastos dominios territoriales y de copiosos ganados[96]. Su dilatada extensión territorial da cabida a un elevado número de grupos tribales (*ethne*) aglutinados en torno a diversos clanes aristocráticos que son los principales terratenientes en sus respectivas comunidades. En su conjunto, la suma de los múltiples grupos poblacionales constituye la totalidad de la sociedad tribal. A la cabeza de la federación de las diferentes agrupaciones tribales dispersadas por toda la región encontramos a un magistrado electo, denominado *ta-*

96. Sobre la estructura interna de Tesalia véase Gschnitzer, 1954, 451-464; Frolov, 1974, 285 ss.

gos. Recibe su cargo de la asamblea de los representantes de las etnias que componen la federación tesálica[97]. En torno a esta figura se articula la actividad política del país. Él es el máximo responsable institucional, encargado de coordinar las relaciones intertribales, de realizar los cultos prescritos a los dioses, de representar a la comunidad política hacia el exterior y de asumir la jefatura del ejército en caso de beligerancia[98].

Solo disponemos de fuentes relativamente tardías para dilucidar el funcionamiento de las instituciones de la federación tesálica, así como para analizar el papel que puede atribuirse a la aristocracia en el complejo entramado político del país. Vistas estas informaciones en su conjunto, cabe destacar que los autores antiguos hacen especial hincapié en el protagonismo de los principales clanes aristocráticos a la hora de seleccionar los episodios relevantes de la historia de Tesalia[99]. Entre los linajes más importantes resaltan los Aleuadas de Larisa, los Daóquidas y Equecrátidas de Farsalia y los Escopadas de Cranón. Son casi siempre miembros de estas familias los que desempeñan los cargos de máxima responsabilidad política y religiosa. Comparado con los medios a disposición de las aristocracias locales, el alcance de las instituciones centrales de la federación era más bien modesto. El verdadero poder residía en la riqueza, el carisma y la capacidad de convocatoria de los más destacados miembros de la aristocracia local, capaces de movilizar a numerosos seguidores en caso de necesidad. Algunos de ellos, como, por ejemplo, Licofrón o Jasón de Feras, lograrán, aunque solo sea temporalmente, desempeñar un papel político muy activo en la Hélade de la primera mitad del siglo IV[100]. Como en ningún otro lugar del mundo griego, el clima político, social y económico reinante en la sociedad tribal tesálica era el más parecido al que evocan los poemas homéricos, plenos de alusiones a la riqueza agrícola y ganadera de los *basileis*, así como a las redes clientelares que los enlazan con sus acólitos, como muy bien expresa el poeta bucólico Teócrito (siglo III), cuando hace referencia a Tesalia:

> Gran cantidad de penestes recibían en el *oikos* de Antíoco y del *basileus* Aleudas la ración mensual que les correspondía; muchas terneras entraron en los establos de los Escopadas donde profirieron gritos al acorde de las cornadas vacas. Innumerables pastores dejaban pastar en la frondosa llanura de Cranonia a las escogidas ovejas de los hospitalarios Creonidas[101].

97. Sordi, 1958; Larsen, 1960, 229-248.
98. Según los cálculos de Tausend (1992, 212), Tesalia podía movilizar un ejército altamente especializado que constaba de unos 15.000 combatientes.
99. Sobre la implicación de Tesalia en la política griega a lo largo del siglo V, véase Robertson, 1976, 100-120.
100. Frolov, 1974, 296-314.
101. Teócrito, *Idilio* 16, 34-39.



Mapa del Epiro.

5.2. *Epiro*

De manera semejante a Tesalia, el amplio territorio de Epiro, ubicado al noroeste de Tesalia y al oeste de Macedonia, en la periferia del mundo de habla griega, constituye una sociedad tribal fragmentada en numerosas etnias. Las de mayor renombre eran las de los amantes, atinantes, caones, molosos y tesprotios. Como resultado de un sinfín de luchas internas, libradas por imponerse a las tribus vecinas, algunas de ellas lograron cimentar una posición hegemónica dentro del territorio epirota, hecho que contribuyó a la formación de un poder central[102]. Parece ser que los tesprotios fueron los primeros en conseguirlo. A estos les siguieron los caones y luego los molosos, que en épocas más tar-

102. Hammond, 1967; Funke, 2009, 97-112.

días se afianzarían como la principal fuerza política y militar del país. El modo de vida, así como las condiciones económicas y sociales de la población epirota eran parecidas a las que imperaban en Tesalia, aunque debido a la naturaleza agreste del país, Epiro no podía movilizar tantos recursos materiales y humanos como su territorio vecino. Sin embargo, Epiro se implicó en las vicisitudes políticas griegas y sus tropas actuaron en un sinfín de conflictos bélicos. A través de un texto de Tucídides que hace referencia a un episodio militar de la guerra del Peloponeso —la batalla librada en Acarnania, cerca de Naupacto—, obtenemos valiosas informaciones sobre el posicionamiento de las tribus epirotas en este trascendental conflicto que dividió al mundo griego. Dice Tucídides:

> Como griegos contaban [*sc*. los de Cnemo] con las tropas ligeras de los ambraciotas, leucadios y anactorios, así como con los mil peloponesios que había traído a su llegada; de los bárbaros contaba con los mil caones sin *basileus*, a cuyo frente estaban por turno anual Focio y Nicanor; miembros de una familia de mucho poder. Acompañaban en la expedición a los caones, los tesprotios, que no tenían *basileus*. Guiaba a los molosos y atintanes Sabilinto, a la sazón regente del *basileus* Tárupo, que era aún un niño; al frente de los paraveos iba su *basileus* Oredo. Mil oresteos, cuyo *basileus* era Antíoco, iban a la expedición con los paraneos[103].

El texto es de un extraordinario interés, pues nos muestra cómo en el siglo V el régimen dinástico había caído en desuso en una serie de grupos étnicos, tales como los tesprotios o los caones, mientras que en otros, como, por ejemplo, en los molosos, seguía estando vigente. Observamos además la inexistencia de un foco de poder central que englobase la totalidad del estado epirota y que hubiera podido ejercer de plataforma de cohesión. Lo que sí solía suceder es que una serie de potentados regionales, como es el caso de los molosos, podían establecer, al menos temporalmente, una hegemonía sobre la federación tribal. Al final de la época clásica el liderazgo ejercido por los molosos derivará en una monarquía carismática que logrará extender su dominio hacia la mayor parte del territorio epirota[104].

6. Regímenes dinásticos: *basileia*

Dado el reducido número de estados regidos por estirpes o dinastías que lograron pervivir en la Grecia clásica, en comparación con la enorme can-

103. Tucídides 2, 80, 5. Traducción de A. Guzmán Guerra.
104. Véase Funke, 2009, 97 ss.

tidad de *poleis* o de federaciones tribales gobernadas de forma colectiva o participativa, se analizarán brevemente solo sus ejemplos más representativos, a fin de deducir de los elementos comunes inherentes a todos ellos las marcas de identidad específicas de la realidad monárquica en el mundo griego. Como ya evidencia su geografía política, sus principales manifestaciones se ubican en la periferia de la Hélade, en unas pocas ciudades y territorios apartados de los grandes centros neurálgicos, donde se generan formas de gobierno dinástico que en algunos casos lograrán subsistir hasta la época helenística.

6.1. *Salamina*

En la populosa y próspera ciudad chipriota de Salamina, erigida en el noreste de la isla como plataforma comercial proyectada hacia el litoral mediterráneo oriental, con miras a Fenicia y Egipto, encontramos los más expresivos testimonios acerca de la pervivencia de un estado dinástico situado en los márgenes del mundo griego, que se remonta hasta el siglo VIII. Las noticias que proceden de las fuentes literarias y que certifican el hecho, pueden ser corroboradas de forma contundente por los abundantes testimonios arqueológicos, con manifestaciones tan explícitas como una espléndida serie de monumentos funerarios de gran tamaño y de exquisito lujo, adornados con ajuares de excepcional valor artístico y material. Todo apunta a ver en ellas el lugar de reposo de las clases dirigentes, los *basileis* de Salamina[105].



Tumba real de Salamina.

La espectacular monumentalidad de los enterramientos de Salamina nos permite establecer un nexo entre la época micénica, de la que posee-

105. Karageorghis, 1975, 164 s., imagen 28; Barceló, 1993, 230 s.

mos realizaciones arquitectónicas comparables en el ámbito continental griego[106], con la manifestación de poderío exhibida por los miembros de las estirpes dominantes de la ciudad chipriota. Otra importante fuente documental que certifica la continuidad de gobierno y el impacto hacia el exterior de la institución dinástica es la lista de los *basileis* chipriotas, conservada en una inscripción del monarca asirio Asarhadon que data del siglo VII, en la cual se acredita no solo la pervivencia del sistema dinástico heleno-chipriota, sino también su intensa implicación en los asuntos relacionados con la política exterior[107].

6.2. *Cirene*

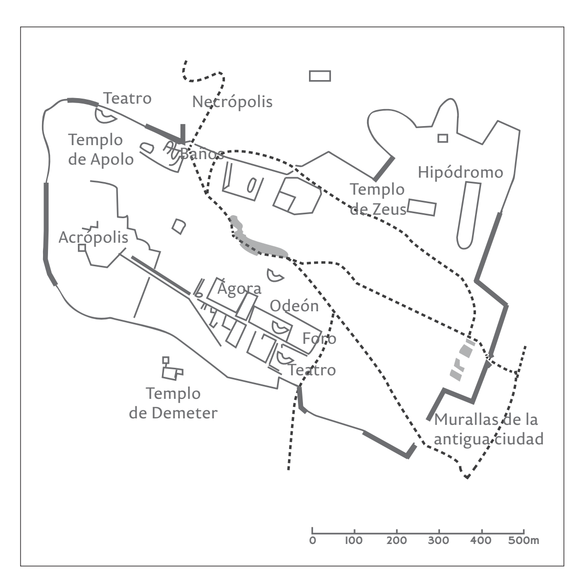
La *basileia* de Cirene aparece desde el principio íntimamente ligada al episodio fundacional del asentamiento colonial del mismo nombre (siglo VII), cuyo artífice, Bato, obtuvo una posición preeminente en la nueva ciudad, joya de la expansión griega en suelo africano[108], como certifica de forma elocuente el siguiente documento epigráfico:

> La asamblea ha decidido lo siguiente: Puesto que Apolo ha otorgado espontáneamente a Bato y a los de Tera un oráculo para que colonicen Cirene, se ha decidido por parte de los de Tera enviar a Bato hacia Libia como *archegetes* y *basileus*; como compañeros deberá llevar a gente de Tera. En las mismas condiciones y totalmente en igualdad marcharán personas según el *oikos*, eligiendo un hijo que será adscrito [...] mayor de edad; y de entre los demás habitantes de Tera, de los que sean de condición libre [...] podrá viajar quien quiera. Si los colonos toman posesión y asiento en la colonia, los parientes de su familia que marchen más tarde a Libia gozarán tanto del derecho de ciudadanía como de los honores cívicos y recibirán por sorteo una parte de las tierras aún sin adjudicar[109].

Los sucesores inmediatos del *oikistes* Bato lograron mantener el privilegiado cargo que les catapultaba a la cima del poder durante casi los dos primeros siglos que siguieron a la fundación de la colonia[110]. Sobre las peculiaridades del sistema dinástico de Cirene y sus amplias atribuciones y competencias nos informan unos pasajes en las obras de Píndaro y de Heródoto de cuya lectura conjunta se desprende que junto al *basileus* persistía un consejo de nobles y una asamblea popular, convo-

106. Cuyo paralelo más próximo sería el denominado *tholos* de Atreo en Micenas.
107. Borger, 1956, 60.
108. Sobre la topografía y la primitiva sociedad de Cirene, véase Jähne, 1988, 145-166.
109. Véase Meiggs y Lewis 5, líneas 23 ss.; Heródoto 4, 150 ss.
110. Sobre la dinastía de Batos, véanse Chamoux, 1953; Domínguez Monedero, 1991, 261-264. Véase también Calame, 2003, 88 ss.

cada como órgano de decisión. A causa de su precaria situación geográfica, rodeada de hostiles y aguerridas tribus libias, el enclave heleno tuvo que desplegar un intenso dispositivo bélico para afrontar esta continua amenaza y asegurar su existencia. En este contexto se inserta la principal actividad del *basileus* de turno como líder militar.



Plano de Cirene.

A partir de la segunda mitad del siglo VI, se produce una crisis del régimen dinástico[111]. Sus motivos parecen haber sido una irreconciliable y devastadora lucha por el poder desatada en el interior de la familia dirigente, y agravada adicionalmente por una serie de reveses militares. Después de la gestión de Demonax, llamado a actuar como mediador (*diallaktes*) entre los grupos enfrentados, los descendientes de Bato pierden el control del ejército[112]. Disponemos de un vivo retrato de Arquesilao, célebre sucesor de Bato, de la pluma de Píndaro, que lo elogia junto a su dinastía y su ciudad con motivo de su exitosa participación en las olimpiadas[113]. Una vista panorámica del régimen dinástico de Cirene nos muestra dos fases diferentes y consecutivas. Desde la fundación de la colonia

111. Murray, 1982, 154, 157; Carlier, 1984, 475 s.
112. Chamoux, 1953, 138 ss. Acerca de la repercusión política y social de las reformas constitucionales iniciadas por Demonax, véase Hölkeskamp, 1993, 404-421.
113. Véase Píndaro, IV y V *Oda Pítica*.

hasta el estallido de la crisis del siglo VI, la *basileia* estuvo dotada de un fuerte componente monárquico y sus representantes aparecen investidos de amplias atribuciones, tanto civiles como militares. A partir de las reformas efectuadas en la segunda mitad del siglo VI, podemos hablar de una *basileia* con carácter de magistratura que confiere a sus titulares funciones protocolarias. Esta evolución político-institucional no es solo constatable en Cirene, sino que puede ser igualmente observada en aquellas ciudades griegas que en un principio estuvieron bajo la autoridad de un carismático *basileus*. Los dinastas van perdiendo paulatinamente sus prerrogativas militares y judiciales, convirtiéndose en magistrados[114] circunscritos al ámbito del culto y de la religión.



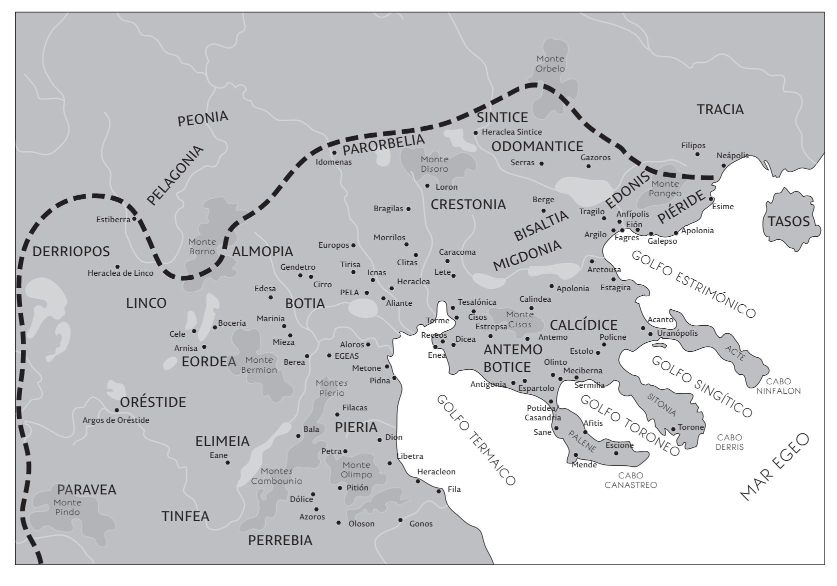
Vaso del pintor de Arquesilao, *ca*. 565/560.
Biblioteca Nacional de Francia, París.

6.3. *Macedonia*

La comunidad macedonia presenta las típicas características de una sociedad tribal gobernada por una dinastía que se autoproclama descendiente de Heracles y que sitúa su origen en la mítica Argos, por lo que sus componentes (*basileis*) son designados como Heraclidas o Argeadas[115], siendo esta última denominación la más frecuente. A través de las noticias que nos proporciona Heródoto, nuestra principal fuente, podemos remontar los inicios del estado macedonio hasta el siglo VII. Al lado del *basileus* se posicionaba una poderosa aristocracia, cuyas posesiones eran a veces mayores que las del gobernante de turno. Una revisión de las fuentes disponibles muestra que los Argeadas gobernaban su

114. Davies, 1983, 56.
115. Sobre la monarquía macedonia, véanse Errington, 1986; Hammond, 1997, 382-392; Borza, 1990.

extenso territorio ubicado en el límite septentrional de la esfera cultural griega como comandantes del ejército, jueces a quienes se apelaba, legisladores que garantizaban la convivencia interna, fundadores de ciudades, acuñadores de moneda (desde el siglo V), constructores de puertos y vías terrestres, así como representantes de los intereses del estado hacia el exterior[116].



Mapa de Macedonia.

Desde la perspectiva de los autores griegos, las competencias de los regentes macedónicos eran comparables al ejercicio del ilimitado poder de los reyes persas, por lo que usan frecuentemente la fórmula *tyrannis* para describirlo[117]. No obstante, esta afirmación no deja de ser problemática. Por una parte, la aristocracia macedonia actuaba como contrapeso frente al poder central; por otra, la soberanía residía en la asamblea del pueblo en armas, última instancia a la hora de tomar decisiones de gran envergadura, tales como proclamar al *basileus* y conferirle el cargo que este se comprometía a ejercer según las normas prescritas por la tradición[118].

Cualquier estudio sobre la *basileia* macedonia debe remitirse a Alejandro I Filoheleno, el primer personaje del que disponemos suficiente

116. Errington, 1986, 196-222; Borza, 1990, 236-241.
117. Rosen, 1988, 28 ss.
118. Müller, 2003, 17-21.

información para trazar su perfil personal y político. Durante su dilatado mandato, Macedonia experimentó un notable crecimiento territorial y, ligada a esta circunstancia, una consolidación del poder central. Al igual que su padre y predecesor Amintas, Alejandro I era vasallo del rey persa. Ambos fueron convocados durante las guerras greco-persas a prestar ayuda a las campañas persas en la península Balcánica. Sin embargo, el dirigente macedonio supo congraciarse con la federación helena, objetivo de la agresión persa, para sacar ventajas de la incierta situación política. Alejandro I aprovechó la debilidad del ejército de Jerjes después de la derrota de Salamina para engrandecer su zona de dominio a expensas de las tribus tracias que dependían de la gran potencia oriental[119]. La expansión territorial no era un fenómeno novedoso en Macedonia. En épocas pasadas, el *basileus*, apoyado por la aristocracia y un ejército compuesto por pequeños y medianos propietarios, conquistaba tierras y se repartía a continuación el botín; actuaba con respecto a la nobleza como *primus inter pares*, cuya autoridad dependía de su destreza, de su personalidad y del éxito alcanzado. Una serie de gobernantes emprendedores contribuyó al fortalecimiento del estado que, por el contrario, se veía en peligro de desmembración cada vez que un personaje débil y desafortunado ocupaba el cargo.

Las relaciones entre los altos estamentos de la sociedad aparecen determinadas por parámetros parecidos a los que vislumbramos en los poemas homéricos. En este sentido, Aristóteles compara la posición del *basileus* macedonio con su homólogo espartano, cuya función primordial era la conducción de campañas bélicas[120], concluyendo que la *basileia* macedónica se fundamentaba a través de la virtud (*arete*) de aquellos que la ostentaban. La distancia entre el *basileus* y los *basileis* era comparable a la que mediaba entre los protagonistas del *epos* homérico. La preeminencia del primero era gradual, no sustancial, ya que todos los miembros de las capas dirigentes pertenecían a la misma esfera aristocrática. Ante esta evidencia resalta la dinámica actuación de Alejandro I guiada por una gran ambición. Los territorios conquistados por él permanecerán bajo su autoridad directa, constituyendo la llamada *chora basilike*, es decir, el fondo territorial de la dinastía Argeada[121]. No cabe duda de que la meta política de Alejandro I era fortalecer el frágil estado macedonio, siempre expuesto a las ambiciones de sus vecinos, como había sucedido reiteradamente en el pasado. Igualmente hay que consignar las acuñaciones monetarias inspiradas directamente por Alejandro I, las primeras monedas que retratan a un personaje histórico concreto, dotadas de un alto conte-

119. Hammond, 1997, 103 s.
120. Aristóteles, *Política* 1310b.
121. Rosen, 1988, 44.

nido propagandístico. Observamos en el anverso su imagen, montado a caballo, armado y vestido al estilo macedonio, y en el reverso vemos grabados su nombre y su cargo político[122].

De la evolución de la *basileia* macedonia entre los siglos VII y V deducimos una marcada tendencia a la individualización del poderío de los regentes que adquirirá, así, un fuerte componente carismático[123]. Su eficacia dependía, en primer lugar, de las personalidades investidas de dicho cargo, por eso nunca existió una fuente de poder institucional abstracta, desligada de su ejercicio. Lo que verdaderamente contaba, eran las redes clientelares, la capacidad personal, el liderazgo militar y ante todo el éxito.



Moneda de Alejandro I. Octadracma,
ca. 480/479-470.

6.4. *Carácter e incidencia de la monarquía*

En relación con la valoración de los ejemplos aducidos hay que dilucidar ante todo el interrogante en torno a la vigencia de sistemas monárquicos en el mundo griego, tal como presupone un crecido número de investigadores[124]. Aunque a nuestro juicio, la evidencia documental no apoya esta clase de suposiciones, se sigue opinando que la institución monárquica fue un hecho consumado e indiscutible desde los albores de la historia griega. Al no existir pruebas concretas acerca de su existencia, se opera con el teorema de su desaparición. M. Finley la pretende explicar de la siguiente manera:

122. Franke y Hirmer, 1972, imagen 169; Hammond, 1997, 104-110.

123. Arquelao (413-399) es el prototipo de un *basileus* guerrero (Tucídides 2, 100, 2). Eurípides fue huésped en su corte y le dedicó un tratado titulado *Arquelao*, donde parece ser que se ensalzaba la dinastía macedonia. Sobre las estancias en la corte macedonia de una serie de artistas, filósofos y poetas griegos, tales como Eurípides o Zeuxis, véase Jenofonte, *Helénicas* 5.2, 12. Véase también Borza, 1990, 161 ss.

124. Carlier, 1984, 4 ss. y 2005, 202 s.; Gschnitzer, 1987, 26 s.; Demandt, 1995, 65-71; Stahl, 2003, I, 130-135.

> Un primer paso fue la eliminación de la monarquía, una medida que curiosamente se pasa por alto en los mitos y la tradición griega. El contraste con la época arcaica de Roma no podría ser más pronunciado en ese sentido. Los romanos tienen la lista de sus reyes, que termina con la deposición del último monarca, Tarquinio el Soberbio, en el año 509, que se narra con todo lujo de detalles. El derrocamiento de la monarquía es la historia de una insurrección contra el poder etrusco, y con ello se explica la popularidad y persistencia con la que se ha mantenido en la tradición romana[125].

Como vemos, Finley contrasta una desconocida fase de la historia griega con la desaparición de la monarquía en Roma. Al proceder así, establece tácitamente un paralelismo que se vuelve en argumento contra su teoría. Pues si en Roma permaneció viva la memoria de los reyes etruscos, fue simplemente porque estos constituyeron una realidad indiscutible[126], cosa que no podemos decir de Grecia, donde, salvo raras excepciones[127], no conocemos ni nombres de reyes, ni situaciones concretas que puedan certificar la existencia de gobiernos monárquicos comparables al que se dio en Roma[128]. Incluso si nos remontamos a la época micénica, las dudas al respecto siguen persistiendo[129]. Los únicos indicios de que disponemos para avalar la vigencia de un sistema monárquico son, por una parte, la palabra *wa-na-ka*, conservada en las tablillas escritas en Lineal B, que se suele homologar al término griego *anax*[130], utilizado por Homero para designar, por ejemplo, el liderazgo de Agamenón sobre la coalición aquea fruto de una ficción literaria, y, por otra, los restos arqueológicos que, pese a su monumentalidad, no resultan suficientes para certificar la existencia de una realeza.

La impresión general que produce el espacio geográfico impregnado por la cultura micénica es la de una agudizada atomización territorial, parecida a la del mundo posterior de la *polis*. No poseemos ningún indicio de que, en época micénica se hayan generado procesos de agrupación territorial y, en consecuencia, concentraciones de poder, característicos de todos los regímenes monárquicos. Los partidarios de la realeza micénica aluden a las manifestaciones orientales contemporáneas, como, por ejemplo, a Egipto o al Imperio hitita, al que utilizan como *tertium com-*

125. Finley, 1982, 101. Traducción nuestra.
126. Martínez Pinna, 1996.
127. La más significativa es la monarquía bicéfala espartana. Véase la recopilación del material pertinente en Carlier, 1984, 240-324; Demandt, 1995, 135-162; Miller, 1998, 1-17.
128. Drews, uno de los mayores expertos en la materia, asegura (1983, 97): «No hay evidencias creíbles acerca de reyes en las *poleis* de la Grecia de la época geométrica». Traducción nuestra.
129. Sobre la monarquía micénica, véase Barceló, 1993, 24-35; Demandt, 1995, 65-68.
130. Cobet, 1981, 14-16.

parationis[131]. Pero esta clase de paralelos, aparte de evidenciar la gran diferencia entre ambos modelos, carece en el caso de la cultura micénica de fuerza comprobatoria, mientras no se aporten indicios internos más claros de los que hasta el momento disponemos. Comparado con la imagen de la realeza oriental contemporánea, el legado micénico queda bastante distante de la realidad monárquica que impera por estas fechas en Oriente. Veamos solo algunos ejemplos. Las inscripciones orientales celebran los triunfos del rey, citando su nombre y sus realizaciones, ensalzando sus virtudes militares y sus logros políticos, legándonos una amplia gama de imágenes, como el ejemplo propuesto del rey hitita Tudhaliya I, que celebran su puesta en escena en el espacio público (véase p. s.). Nada de ello aparece en las casi dos mil tablillas micénicas escritas en Lineal B. Carecemos completamente de nombres de reyes, de imágenes, de alusiones a sus gestas, de cualquier clase de estilización o visualización de la realeza, tan frecuente en todos los gobiernos monárquicos orientales. Tampoco disponemos de material escultórico tan apropiado para estos menesteres. ¿Cabe pensar que los poderosos monarcas micénicos no hubieran dejado ninguna huella de su paso por la historia?

La existencia de estructuras jerárquicas dentro de las comunidades micénicas está fuera de duda, así como la formación de clases dirigentes, visibles a través de los suntuosos enterramientos que las diferencian notablemente del resto de la población. En este contexto hay que resaltar a los llamados *ra-wa-qe-ta* que al igual que el *wa-na-ka* son recompensados con un *te-me-no* y que parecen haber sido los dirigentes del aparato bélico y del engranaje institucional[132]. Del *ra-wa-qe-ta* sabemos que ejercía un control sobre los artesanos y el personal cultual, hecho que le confería un poderío semejante al del *wa-na-ka*[133]. Nada impide ver en las sociedades micénicas comunidades políticas en manos de aristocracias administrativas, guerreras y religiosas locales que cultivaban un lujoso estilo de vida y que habían logrado acumular un considerable poderío material, así como social, político y religioso. Pero la

131. Sobre la monarquía egipcia, véase Presedo Velo, 1988, 9-35.

132. Gschnitzer (1987, 27) anota al respecto: «Puesto que el *temenos* homérico en otros extremos coincide plenamente con el *temenos* micénico, tendría que presumirse la misma congruencia, hasta que se pruebe lo contario, también para este último punto, y sería menester admitir que en época micénica el *temenos* (al menos en teoría) correspondía al rey, como al jefe militar, no por derecho propio, sino que asimismo les había sido asignado por la comunidad, el *damos* [...]. Para la compresión histórica de la realidad micénica esta comprobación, es, pues, de suma importancia: el rey es en el fondo un comisionado de la comunidad, compensado por esta con una parcela oficial para indemnizarle por su trabajo; y una parcela oficial del mismo tipo, bien que más exigua, posee asimismo el jefe militar, es decir, también el *lawagetas* es un mandatario de la comunidad y no precisamente del rey».

133. Wundsam, 1968; Bermejo Barrera, 1988, 45 s.

limitación del área de control territorial de las residencias micénicas, así como la incidencia prácticamente nula de la institución monárquica en la posteridad, son fuertes argumentos en contra de su existencia[134].



Imagen del rey hitita Tudhaliya I, *ca*. 1250-1220. Santuario de Hattusa, Turquía.

Sobre los *basileis* de la era arcaica ya se ha constatado en las páginas precedentes que no pueden ser considerados como monarcas comparables a los reyes orientales. Estos últimos sí detentaban una amplia gama de prerrogativas reales, gobernando amplios territorios y transmitiendo su cargo a sus sucesores, al contrario de los gobernantes griegos, que no pasaban de ser miembros relevantes de las sociedades tribales o de las aristocracias urbanas en el incipiente mundo de la *polis*[135], hecho que revela la mirada panorámica retrospectiva del historiador Tucídides al ratificar el carácter de magistratura de la *basileia* helena cuando subraya su integración en el organigrama de la *polis*[136]. En este contexto hay que referirse a los *basileis* espartanos, representantes de un caudillaje militar

134. Schmitt, 2009, 281-346.

135. Murray (1982, 175) se pronuncia de la siguiente manera (traducción propia): «Incluso aunque los griegos mismos no estaban seguros de cuándo se disolvieron los reinados en aristocracias, hay que suponer que la monarquía ya no era una institución difundida en Grecia al derrumbarse el mundo micénico».

136. Tucídides 1, 13.

bicéfalo, colegiado, hereditario y dotado de amplias atribuciones políticas y militares, pero que no deja de constituir la excepción que confirma la regla, ya que es prácticamente el único caso que sobrevive en la época de transición del arcaísmo a la era clásica[137].

Como todas las instituciones políticas, también el poder de los dirigentes locales (*basileis*) estuvo sujeto a un proceso de adaptación a las nuevas realidades que surgieron al final de los siglos oscuros como consecuencia del auge de la *polis*. Por una parte, constatamos modelos de gobierno dinástico como muestra la primera fase de la historia de Cirene, o la creación del nuevo estado macedónico de Alejandro I Filoheleno. Por otra, observamos en la mayoría de estados helenos un creciente deterioro del poder de las estirpes gobernantes, caracterizadas en el pasado por la preeminencia militar, jurídica y sacerdotal de los *basileis*, que pierden progresivamente sus prerrogativas y se convierten en mandatarios investidos y controlados por la comunidad. En múltiples *poleis* perviven estos cargos públicos, cuyos titulares solo conservan el nombre, pero no las competencias que antaño estaban ligadas a él. Estos actúan como delegados comisionados ejerciendo sus funciones de forma limitada según las circunstancias, al igual que otros mandatarios encargados, por ejemplo, de administrar el culto o las finanzas públicas, los órganos del gobierno local o los tribunales de justicia. El proceso de integración del *basileus* en el entramado institucional de las distintas ciudades helenas lo resume Aristóteles desde una perspectiva posterior, subrayando:

> Los primeros *basileis* llegaban a serlo con el consentimiento de los demás y transmitían la *basileia* a sus descendientes por haber sido bienhechores del pueblo en las artes de la guerra, o por haber reunido a los ciudadanos o haberles dado tierras. Ejercían su poder en los asuntos de la guerra y en los actos de culto que no requerían sacerdotes y además actuaban como jueces en los juicios. Desempeñaban su función unos sin juramento y otros con él; este consistía en levantar el cetro. En los tiempos antiguos los *basileis* ejercían su autoridad continuamente tanto en los asuntos de la ciudad como en los del campo y en los exteriores; después ellos mismos abandonaron algunas de sus funciones, otras se las arrebataron las multitudes y en unas ciudades solo dejaron a los *basileis* los sacrificios tradicionales, y allí donde todavía podía hablarse de *basileia* conservaron únicamente la dirección de las guerras extranjeras[138].

En las ciudades que hemos podido observar de cerca constatamos cómo la figura del *basileus* aparece perfectamente integrada dentro del

137. Fornis, 2003, 40.
138. Aristóteles, *Política* 3, 14; 1285b. Traducción de J. Marías y M.ª Araujo con modificaciones. Sobre el particular, cf. Barceló, 1992.

organigrama político. Este es el caso de Quíos, Cos, Mitilene, Samos, Tera, Éfeso, Mileto, Argos, Élide, Atenas, Mégara o las ciudades cretenses por citar algunos de los ejemplos más conocidos[139]. Igualmente ha sido posible apreciar que, en todos los ejemplos estudiados, se produce una disminución del poderío inicial del *basileus*, que pierde sus antiguas atribuciones en beneficio de los demás representantes de la comunidad.

139. Véase el catálogo de ejemplos que nos ilustran cómo en múltiples ciudades griegas el *basileus* se convierte en un miembro de la administración local, en Barceló, 1993, 204-212.

CRISIS Y CONSOLIDACIÓN DE LA *POLIS* (SIGLOS VII-VI)

1. Continuidad y ruptura

Después de haber utilizado repetidamente y de forma indiscriminada en los capítulos precedentes los términos *polis*, estado y política, no es nuestra intención extremar los matices que componen su bagaje semántico, tampoco queremos agotar su polifacético significado, y mucho menos problematizarlos excesivamente, sino que más bien pretendemos continuar meditando sobre su inserción en el contexto histórico que les corresponde para proseguir operando con ellos, al tiempo que intentaremos reflexionar de forma paralela sobre su evolución y su contenido conceptual. La visión de conjunto que se perfila a través de las informaciones que nos proporcionan las fuentes analizadas en los apartados precedentes nos ha ido permitiendo acotar toda una amplia gama de conceptos básicos (*agora*, *nomos*, *demos*, *boule*, *oikos*, *ethnos*, *basileia*, etc.), imprescindibles para vertebrar la arquitectura política que desde el siglo VIII se va implantando gradualmente en suelo griego, en cuyo centro de gravitación se inserta la *polis* que, dado su alto grado de ejemplaridad y de difusión, desempeña un papel primordial en la evolución constitucional e histórica de la Hélade.

La utilización del término *politeia* en este contexto puede a primera vista parecer prematura, ya que, desde una perspectiva posterior, lo solemos identificar como el armazón político del estado, articulado por un conjunto de leyes que regulan el funcionamiento de sus organismos internos, al tiempo que esclarecen las competencias y deberes de los magistrados, de las instituciones públicas y de los mismos ciudadanos. Si aplicamos estos parámetros hermenéuticos, fruto del desarrollo político de la era clásica, a la realidad de los siglos VII y VI, debemos cuestionarnos si verdaderamente podemos hablar de «constitución» en

el sentido más amplio de la palabra para designar el engranaje político de los estados griegos de esta época. Lo cierto es que no hay ningún inconveniente de peso que lo impida. El concepto «constitución» define primordialmente el compromiso mutuo que contraen los componentes de una comunidad política dispuesta a establecer unas bases normativas sobre los asuntos que atañen a todos ellos por igual. Dicho acuerdo puede consistir en fórmulas más o menos explícitas, dictadas por la necesidad de asegurar las normas de convivencia o para evitar peligros, o simplemente para hacer preservar los mandatos de la tradición. En todos estos casos persiste un consenso entre los concertantes, es decir, entre aquellos que toman la iniciativa y los que consienten, los que aprueban y los que apoyan. Cuando se emprende una acción común, como, por ejemplo, guerrear contra los vecinos, hay un previo acuerdo sobre temas tan básicos tales que la duración de las operaciones, el ejercicio del mando y el reparto del botín. La puesta en marcha de cualquier empresa comunitaria está precedida regularmente de un proyecto, un debate y una decisión formalizada dentro del espacio público pertinente[1].

La propia existencia de estos modos de proceder, por rudimentarios que parezcan, ya evidencia a priori un ideario político y comportamientos guiados por normas consensuadas, que se adecuan a las peculiaridades específicas de cada colectivo que las pone en vigor. En este sentido, podemos hablar de agentes constitucionales, porque a través de ellos se estipulan las reglas de actuación dentro de la esfera pública. De esta circunstancia puede deducirse que los sistemas políticos de la Grecia arcaica aparecen articulados a través de un conjunto de acuerdos pactados que en su totalidad configuran su constitución, válida solo para la comunidad que las promulga y que se rige mediante ellas. Este armazón constitucional no es transferible a otras comunidades, tal como entenderemos el concepto de *politeia* en épocas posteriores, determinado por su carácter modélico, estructural y abstracto. Esta sería una visión anacrónica y totalmente ajena a la realidad política griega de la época que aquí nos ocupa[2]. Tampoco debemos mezclar la puesta en vigor de las reglas que rigen la convivencia en determinados colectivos humanos con el inicio de las condiciones estructurales que la posibilitan. La primera puntualización la solemos denominar de un modo genérico «política», según la terminología clásica *techne politike*[3], tal y como aparece, por

1. Acerca del nacimiento de la política dentro de un marco constitucional y su posterior teorización, véase Winton y Garnsey, 1983, 33-76; Finley, 1986, 11 ss.

2. Sobre la incidencia política del pensamiento constitucional en la era arcaica, véase Bleicken, 1979, 148-172.

3. En el *Protágoras* de Platón (320c-322d) el sofista que da nombre al diálogo trata de demostrar que la política (*politike techne*) es un arte que se puede enseñar, para lo que relata el celebérrimo mito.

ejemplo, en el mito del *Protágoras* de Platón. La segunda apreciación la podemos resumir bajo el término «estatalidad», y en su fase más avanzada, a través del concepto de «constitución», otra de las acepciones del término griego *politeia* (según la definición de Aristóteles)[4]. La actividad política constituye el antecedente y al mismo tiempo la plataforma que permite la puesta en escena de cualquier actividad pública que, en contraposición a la naturaleza estática del estado, posee un mayor grado de concreción y de variabilidad. En este sentido, y teniendo en cuenta la situación que se fragua en Grecia a partir de los siglos VIII y VII, se impone discernir entre la génesis de la constitución y el inicio de lo que hace de las diversas *poleis* entes irreversiblemente estatales: la política. Cualquier gestión pública presupone la existencia de la *polis* y viceversa. Esta última es impensable sin el conjunto de instituciones, personas y actividades que la definen como armazón del sistema gubernamental griego. En este sentido la *polis* se caracteriza por la simultaneidad que vincula todo aquello que se genera en su interior con su proyección hacia el exterior[5].

En todas las fuentes consultadas aparece la aristocracia como la capa social rectora dentro del incipiente entramado institucional. A causa de su patrimonio, su destreza militar y sus múltiples redes clientelares, los más destacados miembros de la elite social consiguen mantener una posición de preeminencia tanto en los regímenes dinásticos, como en las sociedades tribales y, desde luego, también en las ciudades[6]. Precisamente en estas últimas, en virtud de su ingente grado de urbanización y de su extensión, se generan procesos de diferenciación económica que conllevan la consolidación de las antiguas clases pudientes o la formación de nuevas familias hacendadas que se distinguen del resto de la población a través de un lujoso estilo de vida, escenificado públicamente.

Las sociedades helenas de los siglos VII y VI oscilan de manera pendular entre la consolidación y la ruptura. Los procesos sociopolíticos que ya se inician a lo largo del siglo VIII siguen vigentes, se desarrollan paulatinamente y se acentúan con el paso del tiempo: los primitivos núcleos poblacionales de carácter rural se convierten en asentamientos urbanos. Recintos sagrados, plazas de mercado, edificios públicos y construcciones amuralladas son visibles por doquier[7]. El creciente re-

4. Para Aristóteles, *politeia* es la ordenación de las magistraturas de una *polis*, en especial de las más altas entre todas (*Política* 18, 1278b), añadiendo más adelante (20, 1289a), que *politeia* es la «organización de oficios en la *polis*, [la cual fija] cómo se distribuyen, cuál es el elemento [soberano] de la *politeia*, y cuál es el fin de cada comunidad».

5. Finley, 1986, 71 ss.

6. Stein-Hölkeskamp, 1989, 71 ss.; Gómez Espelosín, 1998, 102-104; Schmitz, 2008, 35-70.

7. Snodgrass, 1980, 15-48; Morris, 1998, 1-91.

finamiento de la cultura material, verificable, por ejemplo, en la mejora de la producción artesanal, y en los logros en la arquitectura, la navegación y las técnicas militares, así como en el uso y en la extensión de la escritura, se corresponden con una situación económica y social de mayor complejidad que la del pasado inmediato[8]. La ruptura se percibe de manera clara en la adaptación del engranaje político a los factores militares, sociales y económicos que transforman la vida de numerosas comunidades, posibilitando la ascensión de nuevas elites económicas en detrimento de la antigua aristocracia, que pierde solvencia y con ello capacidad de convocatoria social e influencia política, al mismo tiempo que se amplían los márgenes de participación de un mayor grupo de la población.

En numerosos sistemas políticos en proceso de consolidación interna observamos ante todo la aparición de una serie de intereses divergentes y enfrentados entre sí. Conflictos entre las familias dirigentes surgidos por el afán de acumular riquezas e influencia; tensiones entre individuos y colectivos que se desatan con inusitada virulencia. Ejemplos dramáticos de este tipo de confrontaciones que derivan en sangrientas guerras civiles nos los proporcionan renombrados poetas líricos directamente implicados en las luchas internas de sus respectivas ciudades, como es el caso de Alceo de Mitilene o de Teognis de Mégara, cuyos versos serán analizados más adelante.

El círculo de aquellos que consiguen enriquecerse como consecuencia del auge de la colonización, del aumento de la actividad comercial, de los beneficios que reporta la concentración de la producción artesanal, y también de la adquisición de posesiones dentro y fuera de la propia *polis*, aumenta considerablemente. Las correspondientes reagrupaciones de recursos materiales y de propiedades dentro de una misma comunidad repercuten directamente en la cuestión de la participación en la cosa pública. Al final de este largo proceso de reestructuración económica y social, se configura un paisaje político pleno de conflictividad y de dinamismo, en el que una serie de personajes emprendedores y provistos de gran ambición consiguen estampar su sello personal a sus respectivas comunidades. Un resultado de estas disensiones internas será la creación de tiranías. En otros casos las transformaciones económicas y sociales implican la consolidación de una serie de regímenes oligárquicos que reservarán el ejercicio del poder público a una selecta capa de posesores que se erigen en representantes privilegiados de sus respectivas ciudades, mermando con ello una notable parcela de protagonismo político a los que nada poseen, es decir, la mayoría de la población.

8. Gschnitzer, 1987, 73-81; Raaflaub, 1991, 230 ss.

Los linajes nobiliarios dirigentes no se sentían unidos en exclusividad a las pequeñas comunidades patrias de las que procedían. Pronto se apresuran a establecer relaciones personales con otros clanes aristocráticos diseminados a lo largo de la geografía griega. Pese a esta circunstancia, la Hélade quedará lejos de unificarse política y territorialmente. Tampoco logrará constituir una sede de gobierno central, como bien hubiera podido ser una monarquía panhelénica; antes bien, el mapa estatal continuará estando caracterizado por una extremada atomización. El hecho de que persistieran cuotas de cohesión más allá de las fronteras de cada ciudad, se debe ante todo a la vocación panhelénica de sus elites dirigentes, ávidas de proyectarse hacia el exterior extendiendo sus relaciones dinásticas, acumulando partidarios, posesiones y zonas de dominio e influencia.

2. Ideología aristocrática

Ya en las primeras fuentes históricas griegas vislumbramos una sociedad aristocrática panhelena vinculada internamente por una red de contactos que traspasa las limitaciones naturales impuestas por sus lugares de procedencia. La petición de mano de Helena en el mito, de Penélope o, ya en época histórica, la de Agariste, hija del potentado sicionio Clístenes[9], reúne a la flor y nata de la nobleza helena. En estas convocatorias, donde se daba cita la alta sociedad griega, se acentuaban los sentimientos de afinidad y pertenencia, y se perfilaba la idea de una mancomunidad cultural panhelénica de claro signo aristocrático de la que Heródoto, al narrar los preliminares de la boda de Agariste, nos proporciona uno de los mejores retratos:

> Resulta que Clístenes, hijo de Aristónimo, nieto de Mirón y bisnieto de Andreas, tenía una hija, cuyo nombre era Agariste, y quiso dar con el griego más destacado de todos para concederle su mano. En este sentido, mientras se celebraban los juegos Olímpicos —en el curso de los cuales obtuvo la victoria con su cuadriga—, Clístenes hizo lanzar un bando según el cual todo griego que se considerara digno de convertirse en yerno suyo debería presentarse en Sición al cabo de sesenta días, o incluso antes, ya que él se proponía celebrar la boda en el plazo de un año a partir de la fecha citada. Entonces todos los griegos que se sentían ufanos de su valía personal y de su patria fueron acudiendo en calidad de pretendientes. Clístenes, a tal efecto, había hecho construir para los asistentes un estadio así como una palestra. Pues bien, de Italia llegaron Esmindírides de Síbaris, hijo de Hipócrates, un sujeto singular que, como es sabido, llegó en su gusto por lo

9. Barceló, 1993, 115-120; Stahl, 2003, I, 49-53.

> exquisito a los mayores extremos [...] y Dámaso de Siris, hijo de Amiris, a quien se denominaba el sabio [...]. Desde el golfo Jonio, lo hizo Anfimnesto de Epidamno, hijo de Epístrofo [...]. También se presentó un etolio, un hermano de Titormo —el famoso Titormo, cuya potencia física no tuvo parangón en Grecia y que rehuyó todo contacto humano, refugiándose en lo más recóndito de Eolia—, llamado Males. Del Peloponeso acudió Leocedes, hijo de Fidón, el tirano de Argos [...]. Además del hijo de este sujeto, se presentaron también Amianto, hijo de Licurgo, un arcadio originario de Trapezunte, Láfanes —un azanio oriundo de la ciudad de Peo—, hijo de Euforión, quien según una historia que circula en Arcadia, albergó en su casa a los Dioscuros [...] y un eleo llamado Onomasto, hijo de Ageo [...]. De Atenas llegó Megacles, hijo de Alcmeón (el sujeto que se trasladó a la corte de Creso), y, con él, Hipoclides, hijo de Tisandro, el ciudadano más rico y apuesto de Atenas. De Eretria, que por aquel entonces gozaba de una floreciente prosperidad, acudió Lisanias, la única persona de Eubea que lo hizo. De Tesalia se presentó Diactóridas de Cranón, un miembro de la familia de los Escópadas; y, desde el territorio de los molosos, lo hizo Alcón. Tal fue, en total, el número de pretendientes[10].

Como ilustra este esclarecedor pasaje, en las ciudades de los siglos VII y VI el predominio de la aristocracia resultaba determinante. La adquisición de tierras, la competición entre iguales, la movilización de adeptos y la creación de amplias redes de relaciones familiares definían el estilo de vida aristocrático. Todos estos factores propiciaban una calculada representación de la propia imagen con miras al exterior. La victoria en las diversas competiciones —la cumbre del éxito consistía en ganar las carreras de cuadrigas en Olimpia— suponía el punto de máximo esplendor en la biografía de un aristócrata. Eran logros que Grecia en su totalidad registraba con admiración. El vencedor, cuyo nombre pasaba a estar en boca de todos, conseguía a través del triunfo gran prestigio, estima y una fama que se extendía por toda la Hélade. A ello contribuían poetas como Alcmán, Simónides o Píndaro, que inmortalizaron las hazañas de los potentados de la época arcaica en su anhelo por emular la fama de los héroes homéricos[11].

Recordemos, para hacernos una idea aproximada de esta clase de celebraciones tan típicas del ambiente nobiliario de la época, solamente las primeras frases de una oda que Píndaro dedica a Hierón de Siracusa, vencedor de la carrera de carros de Olimpia, donde se ensalza al aludido y de paso se cantan las glorias de su ciudad de origen:

> Oh Siracusa, ciudad inmensa, templo del ardiente guerrero Ares, divina nodriza de hombres guerreros y de caballos de combate, vengo a ti, desde la

10. Heródoto 6, 126 ss. Traducción de C. Schrader.
11. Sobre el significado de la ética aristocrática y su traducción política y social, véase el instructivo estudio de Hornblower, 2004. Véase también Davies, 1983, 105-130.

> brillante Tebas trayendo este canto que es mensaje de que Hierón, el de hermosos carros, ha vencido, con las cuadrigas que estremecen la tierra, y ha adornado con coronas que resplandecen de lejos, a Ortigia, residencia de la fluvial Artemisa, sin cuya ayuda no hubiese dominado con sus manos suaves a esos pollinos de riendas adornadas[12].

Sin embargo, es preciso mostrar prudencia ante las percepciones, sin duda sugestivas, pero altamente idealizadas del mundo aristocrático, como las que se podrían extraer si solo nos ciñéramos a las odas de Píndaro o de otros panegiristas de la nobleza, en las que se elogian las virtudes de personajes ilustres. La realidad social y política se nos presenta a menudo mucho más compleja y, desde luego, mucho más gris[13].

La imagen que de sí misma forjaba la aristocracia, fundamentalmente desconocedora de ningún otro criterio formal de pertenencia, se definía mediante los siguientes atributos: ser fuertes, hábiles, valientes, ricos y bien parecidos. La escenificación de la opulencia, las competiciones deportivas (*agones*, como los de Olimpia, Delfos, Nemea o Corinto), así como los simposios, selectos banquetes con fines representativos entre iguales, servían para estos propósitos. Todas estas actividades eran elementos constitutivos de una cultura nobiliaria en la que participaban los aristócratas de todo el mundo griego. Las bodas entre nobles y las reglas de la hospitalidad generaban alianzas duraderas que traspasaban las reducidas fronteras del fragmentado mundo de la *polis*, y al mismo tiempo servían a los intereses políticos y económicos de los lugares en cuestión. Debido a estas condiciones, los clanes aristocráticos constituían la reserva natural de reclutamiento de cargos administrativos y dirigentes en las ciudades de la era arcaica. La mentalidad, la cultura y los ideales aristocráticos seguirán influyendo con persistencia en las sociedades democráticas posteriores. En el curso de la ascensión militar y económica de círculos de población más amplios (como es el caso de los hoplitas), las normas y los valores tradicionales, así como las formas de vida distinguidas serán imitados y adoptados constantemente. Esta autoconciencia elitista e igualitaria al mismo tiempo, no se limitará solo a la Grecia peninsular, sino que también será exportada al área colonial.

También conviene recordar que el tráfico marítimo de la era arcaica, que nunca dejó de existir al lado de las múltiples empresas coloniales, estaba monopolizado, de forma más o menos directa, por la aristocracia, con lo que preserva su carácter exclusivo. Coleo de Samos, el intrépido navarca que ya en el siglo VII se acercó al litoral ibero-tartésico a comerciar es un buen ejemplo de ello[14]. No es un hecho casual

12. Píndaro, *Pítica* II 1-9. Traducción de J. Ruiz de Larios.
13. Hesíodo, *Trabajos y días* 38 s., 220 s., 248 s., 260 ss.
14. Heródoto IV 152.

que gran parte de los conocidos potentados griegos que asumen protagonismo político, tales como Cípselo, Periandro, Pisístrato, Polícrates, y otros muchos más, aparezcan relacionados con el mar[15].

Al margen de las alusiones dedicadas a determinados personajes de la aristocracia que se implicaban en la navegación, es a partir del emerger de Corinto como primera potencia naval griega y posteriormente desde la génesis de la talasocracia de Polícrates de Samos, cuando se dibuja nítidamente una conjunción entre los intereses del estado y de sus clases dirigentes. A través de los concisos apuntes históricos que dedica Tucídides al despertar de la Hélade en época arcaica, detectamos por vez primera en las letras griegas una aleccionadora reflexión acerca de la extraordinaria influencia del mar en el diseño político del mundo del Egeo[16]. Siguiendo el hilo de la interpretación que nos proporciona Tucídides, Corinto parece haber sido, merced a su ubicación en el Istmo, que le permitía acceder a dos mares y mantener dos puertos, la primera comunidad helena que después de construir embarcaciones, se aventurará a explotar de forma óptima las múltiples posibilidades que confería el control del peligroso pero también tentador elemento marítimo[17]. Los miembros de los clanes dirigentes de Corinto adquirirán a través de la navegación riquezas y prestigio social[18]. Este modelo no tardará en encontrar innumerables imitadores en otras ciudades[19]. Los ejemplos aducidos ilustran igualmente distintas formas de acercamiento al mar por parte de determinados grupos sociales, entre los que predomina la aristocracia. No obstante, hay que constatar que desde la épica homérica persiste una imagen negativa del comerciante, al que se le achaca avidez de lucro en contra del ideario de comportamiento aristocrático, como bien demuestran las palabras que el feacio Euríalo dirige a Odiseo:

> No parece, extranjero, que seas varón entendido en las competiciones atléticas que suelen disputarse entre hombres respetables; sospecho que eres uno de esos que nos llegan a menudo en las naves de múltiples remos al frente de gentes que buscan la ganancia en el mar, muy atento a

15. En su fundamental estudio sobre la tiranía arcaica, De Libero (1996) subraya la vinculación marítima de los diferentes tiranos como una de las principales causas de la acumulación de poderío, como ilustran las biografías de Pisístrato de Atenas (94), Cípselo de Corinto (147), Periandro de Corinto (169) o Polícrates de Samos (264-268), por citar solo los más conocidos ejemplos. Véase también Hetzel, 2001.

16. Según Tucídides (1, 13), el advenimiento de la tiranía está estrechamente relacionado con el auge del poderío naval. Véase Barceló, 1990, 401-425.

17. Tucídides 1, 13; véase también Estrabón VIII 6, 20.

18. El extraordinario prestigio y la riqueza del clan Baquíada lo documenta el suntuoso pabellón que mantenía en Delfos, especie de escaparate del mundo griego.

19. De Souza, 1998, 271-293.

la carga y los fletes y al goloso provecho: realmente no tienes aspecto de atleta[20].

Hesíodo abogaba por una valoración positiva del inevitable trabajo corporal, y se enfrentaba de este modo a aquellas tendencias aristocráticas que lo menospreciaban, así como a las actividades artesanas y comerciales. En la polémica que esta visión hesiódica suscitará con respecto a los valores clasistas tercian una serie de autores de la época arcaica poniendo de manifiesto diversas opiniones sobre el tema. La captación de beneficios resultantes de las citadas actividades se percibe como algo inadecuado para los miembros de la buena sociedad. Alceo de Mitilene ofrece un claro posicionamiento al respecto: «el dinero es el hombre, el pobre no se hará noble ni honorable»[21].

Ante los diferentes enfoques en las pocas fuentes disponibles que tratan sobre el tema, hay que resaltar que la contraposición entre el tráfico de mercancías y el modelo de vida aristocrático es más bien relativa. En muchas ciudades griegas los aristócratas participaban sin duda en empresas comerciales. Muchos destacados potentados utilizaban la navegación como cantera proveedora de mercancías, botines y prestigio, logrando de esta manera afianzar su posición social[22]. Salvo excepciones —como es el caso de las empresas coloniales— no se orquesta una expansión ultramarina patrocinada por la comunidad, sino que se usufructúan los recursos que proporcionan tierras lejanas a un determinado colectivo social que se encuentra frecuentemente en competencia con otros grupos de presión dentro o fuera de la *polis*[23]. Será a partir del siglo V cuando la democracia se proyecte hacia el espacio marítimo, lo convierta en uno de sus preferentes campos de acción y con ello se inviertan los parámetros políticos, sociales y económicos que imperaban hasta entonces: el mar se transformará en «territorio» de explotación, o digamos más adecuadamente, en el elemento natural de toda la ciudad.

Asimismo, las contiendas bélicas de la época arcaica se parecen más a disputas nobiliarias que a conflictos entre estados enfrentados por disi-

20. Homero, *Odisea* 8, 159-164.

21. Alceo, Frag. 361.

22. Domínguez Monedero, 1983; Finley matiza con buenos argumentos al respecto: «La riqueza es siempre un concepto relativo, lo que importa es que los aristócratas arcaicos griegos y romanos controlaban bastantes recursos y mano de obra (elemento también de riqueza) como para adquirir armas y caballos para sí mismos, para ser capaces de importar metales y otros artículos de primera necesidad y a veces de proporcionar barcos, imprescindibles para construir templos de mármol y otras obras públicas» (1986, 26).

23. Un buen ejemplo de ello es la tensión que se genera en el seno de la cúpula de la aristocracia siciliota: Gelón de Siracusa, Terillo de Himera, Amílcar de Cartago, Terón de Acragante y Anaxilao de Regio-Mesina se baten por la hegemonía de la isla en el campo de batalla de Himera (480); véase Ameling, 1993, 15 ss.

dencias políticas, como evidencia la guerra lelantina (siglo VII), en la que interviene casi toda la aristocracia griega[24]. Individualidad, conciencia de clase y apego a la *polis* se muestran a largo plazo más decisivos que la necesidad de unificación. Este hecho depende en parte de elementos específicos griegos, tales como la articulación de un territorio agreste que no da para grandes extensiones cultivables, el sistema económico —por regla general cerrado y de irradiación local—, la orientación hacia el mar que permite la exportación a larga distancia de la presión demográfica, y, en no menor medida, la ausencia de una amenaza exterior, que hubiera facilitado el camino hacia la unión. Fuera de la Liga peloponesia[25], constatable desde el siglo VI, será ante todo a partir de las guerras greco-persas cuando se inicien estrategias de cooperación política interestatal, que se materializarán primero en la fundación de la Liga helénica, y después en la mucho más trascendental hegemonía ateniense que conocemos a través de la denominación moderna de Liga ático-délica[26].

Los próceres de las casas más distinguidas no consiguen siempre impedir los intentos de afirmación monárquica. Cuando dicha circunstancia llega a producirse, como, por ejemplo, al aflorar la tiranía, esto sucede en detrimento de la aristocracia local, que suele ser desplazada del centro de decisión. Participar en la dirección de la *polis* era, por tanto, un postulado que atañía a los que por sus bienes, su posición social y su independencia económica podían influir eficazmente sobre los destinos de los demás[27]. Por regla general el ejercicio del poder público recae bajo la responsabilidad de un consejo de notables que asigna los cargos anualmente, tal como se desprende de los primeros documentos epigráficos de los que disponemos, provenientes de Quíos y Dreros. Gracias a una inscripción procedente precisamente de Dreros (Creta), datable en la segunda mitad del siglo VII, obtenemos una valiosísima información al respecto:

> La *polis* ha decidido así: cuando un hombre haya sido *kosmos* (magistrado local), el mismo hombre no será *kosmos* de nuevo durante diez años. Si actúa como *kosmos*, cualesquiera juicios que emita, deberá pagar el doble y

24. Murray, 1982, 98-102; Tausend, 1992, 138-145.
25. Fornis, 2003, 67-72; Welwei, 2004, 102-106.
26. Los términos Liga del Peloponeso y Liga ático-délica son claramente de origen moderno. La primera federación es siempre designada por las fuentes como «los lacedemonios y sus aliados». La única denominación antigua que conservan las fuentes es la de Liga helena fundada inicialmente bajo hegemonía espartana ante la amenaza persa. Después de las guerras greco-persas se produce un cambio de hegemonía a favor de Atenas (véase Giovannini y Gottlieb, 1981). Sobre las modalidades asociativas entre los estados griegos, anfictionías, federaciones, etc., véase el catálogo confeccionado por Tausend, 1992.
27. Stein-Hölkeskamp, 1989, 94 ss.; Domínguez Monedero, 1991, 137 ss. Sobre los elementos que constituyen el estilo de vida aristocrática véase Stahl, 2003, I, 53-75.

perderá sus derechos sobre el cargo de por vida y todo lo que haga como *kosmos* no tendrá validez. Los que realizan el juramento son los *kosmoi*, los *damioi* y los Veinte de la *polis*[28].

Observamos a través de estos ejemplos lo que se puede ya apreciar en la manera de conducir la guerra y, aún más claramente, en la tradición de las competiciones atléticas: la ambición individual llevada al límite. El aristócrata perteneciente a la elite dirigente de una determinada ciudad no solo deseaba ser el primero en los juegos Olímpicos o certámenes artísticos, sino que también pretendía sobresalir en el terreno político, desempeñando un papel relevante en la dirección de su ciudad[29].

3. Una variante de gobierno aristocrático: la tiranía

A través de la voz *tyrannos* son designados aquellos potentados, que, rivalizando con sus competidores aristocráticos, logran una posición de predominio dentro de su ciudad y la consolidan haciendo un uso indiscriminado de medios coercitivos[30]. La mayoría de los tiranos regenta los lugares más desarrollados que son, por regla general, los de mayor tamaño, población y recursos naturales. Es lógico que el antagonismo entre clanes nobiliarios se desatara preferentemente en las comunidades más prósperas, ya que solo aquí podían darse las condiciones necesarias para generar una marcada segmentación económica que permitiera la formación de estamentos sociales claramente diferenciados. La estratificación de la sociedad, la consolidación de los linajes aristocráticos, la captación de partidarios y de agrupaciones sociales heterogéneas solía ir acompañada de un aumento de las tensiones internas[31]. De ahí que, según Tucídides, las profundas transformaciones económicas que tuvieron lugar en Grecia durante la época arcaica fueron el motivo de la aparición de las primeras tiranías:

> Al hacerse Grecia más poderosa y adquirir aún más riquezas que antes, surgieron en general en las ciudades tiranías, pues los ingresos crecían (antes había *basileiai* hereditarias con atribuciones limitadas) y Grecia comenzó a equipar escuadras y a ocuparse más del mar. Se dice que los corintios fueron los pri-

28. Meiggs y Lewis, 1969, 2-3.
29. Sobre la competitividad como norma de comportamiento aristocrático, véanse los numerosos ejemplos aducidos en la obra de Stein-Hölkeskamp, 1989, 52, 59, 65, 95 ss., 119, 137, 200, 205, 231 s.
30. Véase el listado de las *poleis* gobernadas por tiranos en Berve, 1967, 521 ss.; Gschnitzer, 1987, 119-127; Domínguez Monedero, 1991, 168-175; De Libero, 1996, 41-388. Véase también el conciso enfoque sobre el carácter y los atributos de la tiranía en Demandt, 1995, 167-189.
31. Gehrke, 1985, 328-339; Stahl, 1987, 60-66; Gómez Espelosín, 1998, 117 ss.

> meros que innovaron el arte naval, dejándolo muy cerca del estado actual; y que fue Corinto el primer lugar de Grecia donde se construyeron trirremes[32].

Lo curioso de esta opinión es el paralelismo que se establece entre el cambio de los parámetros económicos y el advenimiento de la tiranía, de lo que se desprende que el historiador ateniense ve en ello una consecuencia de las convulsiones internas engendradas en aquellas ciudades en las que se acentúa la crisis del sistema político. A pesar del indudable atractivo de esta teoría, debemos ser cautos al momento de generalizarla, ya que no deja de ser una posterior interpretación genérica. No obstante, algunos investigadores modernos, siguiendo a Tucídides, ven en la figura del tirano un representante de los círculos mercantiles dominantes que consiguen acaparar decisivas parcelas de poderío. Tras un intenso debate académico, esta propuesta, a pesar de contener elementos dignos de ser tenidos en cuenta, ha sido refutada razonablemente por numerosos estudiosos[33]. Otra interpretación inspirada desde la perspectiva de la historia social, y que contempla —según la visión aristotélica— a los tiranos como una especie de dictadores populistas llegados a la cima del poder por el soporte que les otorgaba el *demos*, constituye otro esquema definitorio sobre la génesis de la tiranía, muy discutido por la investigación. Lo mismo sucede con la opinión que define a los antiguos tiranos como instrumentos políticos que actuaban en representación de las clases medias (hoplitas), erigiéndose en sus principales portavoces[34]. Aristóteles explica la formación de la tiranía de la siguiente manera:

> Ocupado el pueblo en las labores del campo, que le proporcionaban la subsistencia, dejaba que los jefes nombrados por él alcanzaran la tiranía a poco que fueran hábiles militares. Para realizar su propósito, les bastaba con ganarse la confianza del pueblo; y para ganarla, con declararse enemigos de los ricos. Puede verse lo que hizo Pisístrato en Atenas cuando excitó a la revuelta contra los habitantes de la llanura; o lo que hizo Teágenes en Mégara, después que hubo degollado los rebaños de los ricos, que sorprendió a orillas del río. Acusando a Dafneo y a los ricos, Dionisio consiguió que se decretara a su favor la tiranía. El odio que profesó a los ciudadanos opulentos le sirvió para ganar la confianza del pueblo, que le consideraba su amigo más sincero[35].

Al margen de que las distintas propuestas que pretenden esclarecer la génesis de la tiranía puedan aportar mayor o menor veracidad al querer aproximarse a su repercusión histórica, el hecho que las invalida parcialmente es que todas ellas se basan en teorías retrospectivas aplicadas

32. Tucídides 1, 13. Traducción de F. Rodríguez Adrados con modificaciones.
33. Véanse, por ejemplo, los artículos de Ure o de Swoboda, en Kinzl, 1979, 5-42.
34. Murray, 1982, 175-201; Domínguez Monedero, 1991, 176 s.
35. Aristóteles, *Política* 1305a.

posteriormente a una compleja realidad histórica que por su extrema diversidad se resiste a cualquier intento de generalización. Como muy bien apunta K. H. Kinzl: «la moderna historiografía debate acerca de la interpretación de un fenómeno del que solo poseemos ecos lejanos»[36].

Ateniéndonos a estas reservas mentales, consignamos que la recepción e interpretación de la tiranía como modelo político aparece influenciada por dos factores. En primer lugar, por una tipología ya perceptible desde el siglo VI de tendencia claramente aristocrática[37] que denuncia la tiranía como vehículo político ilegal, puesta de manifiesto a través de las obras de Solón de Atenas, Alceo de Mitilene o Teognis de Mégara y que permanece activa hasta bien entrado el siglo IV, donde se radicalizará a través de los diálogos de Platón[38]. En segundo lugar observamos una doctrina que pretende explicar el advenimiento de la tiranía en correspondencia con las propuestas de Tucídides y Aristóteles. Según estas apreciaciones, la tiranía se insertaría dentro del ciclo rotatorio de constituciones (*metabole politeion*), siendo considerada como una corrupción del régimen monárquico tradicional (*basileia*)[39]. Esta conjunción de circunstancias es el principal motivo para que, cuando en los textos antiguos surge cualquier alusión a la tiranía, esta sea evaluada desde una perspectiva crítica, resaltando su fuerte dosis de violencia, opresión y transgresión de los límites éticos reconocidos.

Sin embargo, y en contraposición a la cara oscura de la tiranía, las fuentes más antiguas demuestran que existían inicialmente otras clasificaciones bastante más neutrales cuando describen la naturaleza de un fenómeno en cuyo centro se sitúan individuos carismáticos, protagonistas de gestas renombradas. El principal testimonio lo aduce Arquíloco de Paros (mediados del siglo VII), hijo de un noble y de una esclava, uno de los primeros y más sugestivos poetas líricos helenos cuya inspiración literaria guarda una estrecha relación con su agitada biografía como hombre de armas[40]. Escribe en primera persona, apelando a sus oyentes, entablando así un intenso diálogo con su público. A él debemos la primera mención del término *tyrannis* en las letras griegas, contenida en el fragmento 22 de su obra:

> No me importan los montones de oro de Giges. Jamás me dominó la ambición y no anhelo el poder de los dioses. No codicio una gran tiranía. Lejos está tal cosa, desde luego, de mis ojos[41].

36. Kinzl, 1979, Prólogo.
37. Cobet, 1981, 47 ss.
38. Platón, *República* 562a-576b.
39. Aristóteles, *Política* 1310b.
40. Burnett, 1983, 15-31; De Libero, 1996, 23-26.
41. Arquíloco, Fragmento 22, ed. Snell. Traducción de C. García Gual.

Como evidencian los versos citados, el esplendor que rodeaba al legendario rey lidio Giges era motivo de envidia y admiración generalizada. La alusión a la tiranía de Giges —símbolo de la acumulación de riquezas y poderío— aparece en este contexto libre de cualquier connotación negativa. Antes al contrario, su posición preeminente dentro del mundo minorasiático es considerada incluso digna de emulación[42]. Tampoco observamos aspectos peyorativos en la siguiente mención de la tiranía en la obra de Arquíloco, donde se pregona apasionadamente una apología de las normas de comportamiento de la aristocracia guerrera:

> Con la pica tomaste [esta ciudad] y ganaste gloria. Ea, gobierna sobre ella y toma la tiranía. Serás objeto de envidia para muchos hombres[43].

Del mensaje contenido en los versos de Arquíloco emana el mismo aire laudatorio hacia toda clase de actividad bélica exitosa que caracteriza múltiples episodios recogidos en la épica homérica, que recuerdan, por citar un revelador ejemplo, las acciones protagonizadas por Aquiles en el canto inicial de la *Ilíada*, cuando este, pleno de orgullo, da cuenta a su madre Tetis de sus últimas hazañas militares:

> Fuimos a Tebas, la sacra ciudad de Eetion, entramos a saco y distribuimos el botín equitativamente entre los aqueos, dando al Atrida a Criseida, la de la hermosa faz[44].

También podríamos traer a colación aquí otro pasaje similar procedente de la *Odisea*, donde el guerrero itinerante Odiseo, una vez llegado a la ciudad de los feacios, relata las peripecias pasadas desde su partida de Troya, gloriándose de la venturosa conclusión de la siguiente acción:

> De Ilión llévome el viento al país de los cicones, a Ismaro. Entré a saco en la ciudad, y maté a sus moradores. Las mujeres y el cuantioso botín que logramos lo repartimos equitativamente, sin que nadie se quedara sin su correspondiente parte[45].

Veamos un último ejemplo que atestigua la exaltación de la aristocracia guerrera, enumerando, sin ninguna clase de tapujos, las ventajas que el oficio de las armas comportaba a quienes lo practican con buenos resultados. Se trata de un fragmento lírico, un *escolio* o canción simpo-

42. Strauss Clay, 1986, 11 ss.
43. Arquíloco, Fragmento 23, 20, ed. West.
44. Homero, *Ilíada* 1, 366 ss. Traducción de Ó. Martínez García.
45. Íd., *Odisea* 9, 38 ss. Traducción de C. García Gual.

síaca, recogido por Ateneo en su obra *El banquete de los eruditos* y atribuido por este autor tardío al poeta cretense Hibrias (siglo V):

> Mi gran riqueza es la lanza y la espada y el bello escudo, defensa de mi cuerpo: con este aro, con este siego, con este piso el dulce vino de las vides, con este llamo siervos a los amos. Mas los que no osan tener ni lanza ni espada ni el bello escudo, defensa de su cuerpo, todos caídos en el suelo, mi rodilla besan, amo y gran señor llamándome[46].

Las gestas bélicas y la obtención de botines proporcionaban riquezas materiales y prestigio. Al mismo tiempo, los hechos de armas incrementaban la consideración social de los que conseguían salir airosos de estos lances. Adquirir bienes y ejercer un dominio sobre personas confería honor, poderío y gloria. Quien lo lograba, como es el caso de Giges, era tenido como favorito de los dioses y agraciado por la fortuna, siendo así objeto de admiración general. Acumular *timai* (honores), *kleos* (renombre) y *olbos* (recursos materiales), uno de los principales propósitos de los héroes homéricos, seguía siendo una de las metas prioritarias de la aristocracia griega[47]. En este contexto, obtener una tiranía, lejos de producir remordimientos de conciencia, constituía, por el contrario, la cumbre de las aspiraciones y de la ambición de los personajes más audaces de un mundo aristocrático inmerso en un continuo proceso de transformación y de competitividad (*agon*).

4. Los Cipsélidas de Corinto

Uno de los primeros personajes que cimentó una incuestionable autoridad en su ciudad fue Cípselo (segunda mitad del siglo VII)[48], considerado como la quintaesencia de la tiranía. Después de eliminar a los Baquíadas, que hasta ese momento habían dirigido los destinos de Corinto, Cípselo se convierte en el dueño de su ciudad[49]. Tras apropiarse de los bienes de sus enemigos y armar a una milicia adicta a sus consignas, el ambicioso caudillo sentó las bases de un poder personal[50]. No sabemos si sus seguidores fueron reclutados entre las capas medias de la ciudad (hoplitas),

46. Ateneo, *El banquete de los eruditos* 15, 695f-696a (cf. *Poetae Melici Graeci*, ed. Page, n.º 909). Traducción de M. Alganza Roldán.

47. Burnett, 1983, 33 ss.

48. La cronología sigue siendo incierta. Según la opinión ampliamente aceptada, Cípselo asumió el poder en el año 657-656 (Carlier, 1984, 399; Gehrke, 1990, 33-37; Demandt, 1995, 172).

49. Al igual que otros personajes notables, también Cípselo aparece envuelto de un aura sobrenatural. Véase Heródoto 5, 92.

50. Berve, 1967, 14 ss.; De Libero, 1996, 140-145.

que hasta entonces estaban apartadas de las tareas de gobierno o si más bien constituían una agrupación de mercenarios dependientes exclusivamente del nuevo hombre fuerte[51]. Bajo su égida, Corinto orquesta una dinámica política exterior creando una intensa red de contactos comerciales y coloniales[52]. En cualquier caso, antes de Cípselo, el mundo griego no parece haber sido testigo de un caso tan espectacular, pues las fuentes no solo destacan su fulgurante ascensión al poder, sino que subrayan ante todo el esplendor de su gobierno, circunstancia que se pone de manifiesto en Delfos, escaparate cultual panhelénico. El tesoro que Cípselo fue acumulando allí[53], así como los exvotos que dejó como regalo en Olimpia, son testimonios de su liderazgo político proclamado de esta manera por doquier. Especial interés encierra el hecho de que Cípselo, después de estabilizar su autoridad en Corinto, fuera capaz de transferirla a su hijo Periandro, eslabón de la continuidad Cipsélida tras el fallecimiento del fundador de la dinastía (siglo VI)[54]. En el plano formal, Corinto, bajo los Baquíadas primero y bajo los Cipsélidas después, fue dominada por una oligarquía, donde, según la coyuntura reinante, se podían producir abruptos cambios de gobierno en detrimento o en favor de un determinado grupo de presión. Probablemente los Cipsélidas ejercían sus tareas de gobierno a través de las magistraturas ordinarias (*prytanis*, *polemarchos*, *basileus,* etc.). Precisamente como *basileus* será recordado Cípselo en algunos pasajes de la obra de Heródoto, nuestra principal fuente para reconstruir la tiranía corintia[55].

Acerca de Periandro, su sucesor, poseemos dos imágenes muy distintas que se hacen eco de su personalidad y su comportamiento político. El controvertido regente es descrito por Heródoto como un déspota dominado por la *hybris*, carente de escrúpulos morales y preocupado obsesivamente por su seguridad personal y por la satisfacción de sus placeres. Se le acusa, además, de haber sido más sangriento que su padre y una verdadera plaga para los ciudadanos corintios. Heródoto emite el siguiente veredicto sobre su estilo de gobierno:

> Cípselo ejerció el poder por espacio de treinta años y su vida fue afortunada hasta el final, sucediéndole en la tiranía su hijo Periandro. Pues bien, al principio Periandro se mostró más benévolo que su padre; pero, desde el momento en que, por medio de mensajeros, entró en contacto con Tra-

51. Domínguez Monedero, 1991, 169 s.
52. Ampracia, Anactorio, Apolonia, Léucade y Potidea son fundaciones de época cipsélida.
53. Heródoto 1, 14; De Libero, 1996, 147-149.
54. Sobre el gobierno de Periandro, Berve, 1967, 18 ss.; De Libero, 1996, 151-176.
55. Heródoto 5, 92.

> síbulo, el tirano de Mileto, se volvió mucho más sanguinario, si cabe, que Cípselo [...]. Hizo gala, contra los corintios, de la crueldad más absoluta, pues todo aquello que el despotismo asesino y persecutorio de Cípselo había dejado intacto, lo remató Periandro[56].

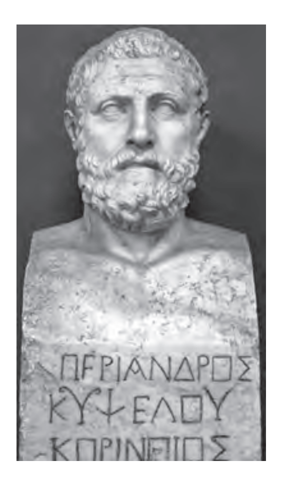
Sin embargo, en fuerte contraste con esta apreciación crítica, existía otra valoración muy distinta y, por supuesto, lejos de la connotación negativa inherente a la tiranía, tan propia en los autores del siglo V. Según esta visión alternativa, Periandro gozaba de una considerable reputación en toda Grecia, pues fue solicitado a menudo como mediador en numerosos conflictos entre ciudades griegas enfrentadas, en los que parece haber actuado de manera intachable. También será mencionado en la galería de los Siete Sabios de Grecia al lado de personajes tan ilustres como Solón de Atenas, Tales de Mileto, Biante de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleóbulo de Lindos y Quilón de Esparta[57]. Pero aún hay más indicios sobre esta valoración positiva de Periandro. En la iconografía escultural del siglo IV, Periandro será representado en la pose de un filósofo[58], imagen de la que emana un aura de reconocimiento y de prestigio difícilmente comprensible si el homenajeado hubiera sido un personaje cruel y despreciable[59]. Al comparar estos parámetros interpretativos tan contradictorios, e incompatibles entre sí, podemos constatar la instrumentalización de la tiranía. En este sentido intuimos que la evocación de la tiranía sirvió primordialmente para enfatizar el temor que las sociedades aristocráticas experimentaban ante el peligro de perder su preponderancia política. Este estado de ánimo es perceptible a través de un famoso episodio del que poseemos dos versiones, una procedente de la pluma de Heródoto, y otra, más tardía pero muy parecida a la primera, que trasmite Aristóteles[60]. Veamos el texto de Heródoto por ser el más cercano a los hechos que describe:

> Resulta que [Periandro] despachó un heraldo a la corte de Trasíbulo para preguntarle que con qué tipo de medidas políticas conseguiría asegurar sólidamente su posición y regir la ciudad con el máximo acierto. Entonces Trasíbulo condujo fuera de la ciudad al emisario de Periandro, entró con él en un campo sembrado y, mientras recorrían el trigal, empezó a formularle al heraldo repetidas preguntas sobre los motivos de su viaje desde Corinto; y, de paso, cada vez que una espiga sobresalía, la tronchaba —hecho lo cual, la arrojaba al suelo—, hasta que, con semejante proceder, acabó por

56. *Ibid.* 5, 92. Traducción de C. Schrader.
57. Véase García Gual, 2007.
58. Richter, 1984, 172 s.
59. Sobre los controvertidos juicios respecto al carácter de la tiranía de Periandro, véase Berve, 1967, 19 s.; Strasburger, 1984, 345.
60. Aristóteles, *Política* 1284a.

> destruir lo más espléndido y granado del trigal. Y, una vez atravesado el labrantío, despidió al heraldo sin haberle dado ni un solo consejo [...]. Periandro comprendió el comportamiento de Trasíbulo y se percató de que le aconsejaba asesinar a los ciudadanos más destacados[61].

Una valoración comparable a la que hace alusión el texto citado, marcada por una acentuada competitividad entre los ciudadanos más relevantes de una comunidad política, se puede observar igualmente en la isla de Samos, cuando Polícrates, uno de los personajes más influyentes de la historia griega arcaica, asumió las riendas del poder.



Periandro. Copia de un original del siglo IV.
Museo Pío-Clementino, Roma.

5. Polícrates de Samos

Entre los tiranos griegos, Polícrates de Samos (538-522) resalta porque, aparte de imponer por la fuerza su autoridad en su ciudad, logró con la ayuda de su flota cimentar una privilegiada posición de dominio marítimo en el Egeo[62]. Esta gesta se vio además avalada por el hecho de que el Imperio aqueménida y Egipto, las dos grandes potencias orientales, reconocieran la relevancia de su poderío sobre los mares. Los autores antiguos sucumbieron a la fascinación de su personalidad. Así, por ejemplo, Heródoto, que es un enemigo declarado de la tiranía, lo retrata de

61. Heródoto, 5, 92. Traducción de C. Schrader.

62. Sobre la personalidad y el gobierno de Polícrates, véase Berve, 1967, 107-114, 582-587; De Libero, 1996, 253-296.

un modo imparcial que no está exento de cierto reconocimiento: «Polícrates fue en realidad el primer griego que, a nuestro saber, anhelaba el dominio del mar»[63].

Su ascenso a la cima del organigrama político de Samos presenta todos los elementos característicos de la conquista del estado por un tirano, en la que se mezclaban la extravagancia con la violencia y la opresión con un desmesurado afán de poder. Pero aparte de las medidas coercitivas adoptadas por Polícrates para dominar a la ciudadanía, su gobierno impulsará el desarrollo interno de Samos, que se convertirá en uno de los puertos más activos y cosmopolitas del Egeo[64]. Al modo de un sátrapa oriental, Polícrates supo reunir en su corte a los más ilustres representantes del mundo cultural griego. El médico Democedes de Crotona, los ingenieros Eupalino de Mégara y Reco, o el poeta Anacreonte de Teos son solo algunos de los renombrados personajes que adornaron el entorno del gobernante samio, confiriéndole prestigio y esplendor[65]. Sobre su importancia histórica, Heródoto trasmite una escueta valoración: «Salvo los tiranos de Siracusa, no hay ni un solo tirano digno de poder ser comparado a Polícrates»[66].

Es evidente que el historiador se muestra bastante receptivo hacia los logros de Polícrates, ya que pertenecía a aquella clase de individuos que descollaban respecto de su entorno por protagonizar actos memorables. De una manera parecida a Heródoto se pronuncia Tucídides al dispensarle igualmente un juicio benévolo[67]. El motivo de este reconocimiento se debe a que, merced al carisma de Polícrates, el prestigio de Samos alcanzó cuotas considerables. La delicada situación interna, mucho más sombría por las limitaciones políticas a las que Polícrates tenía sometidos a sus conciudadanos, quedaba así relegada a un segundo plano a causa del brillo de su corte, el embellecimiento de la ciudad y los logros de su política exterior.

Al lado más oscuro del gobierno de Polícrates se refiere Heródoto cuando alude al episodio acaecido tras su muerte, cuando sus poderes sean traspasados a su sucesor Meandrio. A través de un discurso que Heródoto pone en boca de Meandrio se enumeran los aspectos más siniestros del gobierno autocrático del desaparecido Polícrates:

> Como vosotros bien sabéis, se me ha confiado a mí el cetro y todo el poder de Polícrates. En esta tesitura, se me ofrece, pues, la oportunidad de imperar

63. Heródoto 3, 122. Traducción de C. Schrader.
64. Gehrke, 1986, 118-120; Domínguez Monedero, 1991, 234-236.
65. De Libero, 1996, 286 s. Paradójicamente, Pitágoras se marchó de su corte y acabó estableciendo su escuela en Crotona (Hernández de la Fuente, 2011, 50-67).
66. Heródoto 3, 125. Traducción de C. Schrader.
67. Tucídides 1, 13.

> sobre vosotros. En la medida de lo posible, sin embargo, yo personalmente no voy a hacer lo que en otra persona critico, ya que Polícrates no tenía mi aprobación cuando ejercía un poder absoluto sobre hombres que eran sus iguales, ni la tiene todo aquel que actúa de este modo. En fin, Polícrates ha consumado su destino, pero yo, por mi parte, pongo el poder en manos de todos y proclamo para vosotros la igualdad de derechos (*isonomia*)[68].

Lo sorprendente de esta valoración retrospectiva del gobierno de Polícrates es la importancia que se concede en este contexto a la idea de la *isonomia*, en conjunción con la restauración de las libertades ciudadanas (*eleutheria*), como dique de contención frente a cualquier tendencia de jerarquización capaz de restringir el campo de acción de la aristocracia. Heródoto, natural de Halicarnaso, y un excelente conocedor del panorama político de Samos[69], donde había estado exiliado, utiliza esta fórmula en el sentido político propio de su época. Todo apunta a que la anhelada *isonomia* formaba parte del programa aristocrático diseñado en Samos tras la desaparición de Polícrates para evitar una repetición de la autocracia.

6. Los Pisistrátidas de Atenas

De todas las dinastías de tiranos griegos, los Pisistrátidas son los mejor documentados en las obras de Heródoto y Tucídides, ambos buenos conocedores de la historia ateniense, que se verán completadas por los posteriores apuntes de Aristóteles. También será esta renombrada estirpe la que, en mayor medida que otras, marcará los parámetros que configurarán la valoración global posterior del concepto de tiranía como gobierno autocrático[70]. Sobre el clima social y la división política que reinaba en Atenas antes del primer intento de establecimiento de la tiranía, cuenta Heródoto:

> Pisístrato [...] con ocasión del enfrentamiento entre los atenienses de la costa (paralios) y de la llanura (pedieos) —de aquellos era jefe Megacles, hijo de Alcmeón y de los de la llanura, Licurgo, hijo de Aristólides— formó con miras a la tiranía un tercer partido, reunió secuaces y, una vez erigido en presunto caudillo de los montañeses (hiperacrios), puso en práctica [...] un plan[71].

68. Heródoto 3, 142. Traducción de C. Schrader.
69. *Ibid.,* 60. Sobre el gobierno de Meandrio véanse Berve, 1967, 114-116; De Libero, 1996, 297-306.
70. Sobre los Pisistratidas, véase Berve, 1967, 47-73, 543-554; De Libero, 1996, 50-134; Lavelle, 2004. Sobre la Atenas arcaica véase Welwei, 1992.
71. Heródoto 1, 59, 3. Traducción de C. Schrader.

El aristócrata ateniense Pisístrato que había destacado en las guerras contra Mégara, protagonizando actos memorables (*megala erga*), consiguió imponerse a sus adversarios, de forma parecida a Cípselo y a Polícrates, en las luchas internas que desde mediados del siglo VI agitaban periódicamente Atenas. Apoyado por sus seguidores[72], Pisístrato logró erigirse temporalmente en el indiscutible señor de la ciudad, trasladando su residencia a la Acrópolis arropado por una guardia armada[73]. No obstante, su liderazgo distaba mucho de estar consolidado, pues tenía que afrontar la oposición masiva de varios competidores aristocráticos que le disputaban su poderío. La inestabilidad de su gobierno se puso de manifiesto en las dos expulsiones que sufrió y que le alejarán temporalmente de Atenas. En el curso del primer intervalo, caracterizado por encarnizadas luchas en el seno de la aristocracia ateniense, se producirá, según nuestro juicio, la revuelta de Cilón, episodio que contemplaremos más adelante al tratar las reformas de Solón. Durante su exilio en Tracia y Macedonia, Pisístrato consigue aumentar sus posesiones y reclutar partidarios en toda Grecia. Desde aquí preparará el retorno a su ciudad[74]. A la cabeza de un ejército, fuerza la entrada en Atenas y se constituye, después de su tercer y definitivo intento, en el dueño de la ciudad. Su peculiar estilo de gestionar la política ateniense lo caracteriza Heródoto de la siguiente manera:

> Desde entonces, Pisístrato se hizo el amo de Atenas, si bien no modificó las magistraturas existentes ni alteró la legislación. No, él dirigió la ciudad según la constitución existente, manteniéndola en un buen gobierno[75].

Según este decisivo testimonio, refrendado en sus líneas generales por Tucídides, las prerrogativas de Pisístrato resultaban de una relación de tensiones entre los recursos individuales e institucionales, con lo que se esboza una dualidad de fuerzas neutralizadas mutuamente merced a un precario equilibrio entre el poder fáctico y las competencias constitucionales. Con ello, Heródoto da a entender que Pisístrato hubiera podido haber actuado de una manera distinta a su reconocida moderación. El hecho de que no lo hiciera habla en favor de su instinto político. De esta circunstancia se desprende que Pisístrato quería evitar

72. Stein-Hölkeskamp, 1989, 141 s.; De Libero, 1996, 54 s.

73. Al igual que Cípselo, también Pisístrato aparece en la tradición literaria encuadrado en un contexto sobrenatural como evidencian las circunstancias en torno a su nacimiento (Heródoto 1, 59, 1-3). Sobre la primera tiranía de Pisístrato, véase Lavelle, 2004, 67 ss.

74. Sobre las posesiones de Pisístrato fuera de Atenas, véase Stahl, 1987, 201 ss. Sobre las alianzas de la dinastía pisistrátida con otros estados, véase Tausend, 1992, 114-117; Lavelle, 2004, 116 ss.

75. Heródoto 1,59, 6. Traducción de C. Schrader.

cualquier pulso con sus competidores que hubiera podido desequilibrar la frágil arquitectura política reinante, que le permitía ejercer su predominio[76].

Uno de los temas más controvertidos acerca del gobierno tiránico deriva de la afirmación, avalada por Aristóteles[77], de que Pisístrato desarmó a los atenienses y les impuso un tributo anual de acuerdo con la productividad de las tierras de cultivo. Causa extrañeza que Heródoto y Tucídides, las fuentes más cercanas, no se pronuncien al respecto. Basándose en el testimonio de Aristóteles, la mayor parte de los estudiosos ve en estas medidas la esencia de la tiranía en general y la de Pisístrato en particular[78]. Esta interpretación, sin embargo, no llega a convencer. Si Pisístrato hubiera procedido de la manera indicada por Aristóteles, esto habría supuesto una violación de los principios básicos de la constitución ateniense. Además, semejante intromisión estaría diametralmente en contra de la opinión expresada por Heródoto y corroborada por Tucídides —dos testimonios poco sospechosos de hacer apología de la tiranía—, según los cuales Pisístrato gobernó Atenas sin violar las leyes y respetando escrupulosamente las normas prescritas por la tradición política (*nomos*)[79].

Sí que tenemos certeza, por el contrario, de la extraordinaria dinamización que experimenta la política religiosa durante la época pisistrátida, mediante una legislación que integraba al pueblo en los cultos de los aristócratas. La innovación más espectacular fue la institución de las fiestas Panateneas y Dionisias, y, en el contexto de estas últimas, el establecimiento de festivales de teatro, circunstancia que fortalecerá los sentimientos de identidad entre la diseminada población rural del Ática al tiempo que potenciará un auge cultural sin precedentes[80]. Dentro de su amplio programa cultural y propagandístico, alcanza especial relevancia la fijación del texto canónico de los poemas homéricos[81]. Otros logros suyos fueron la proyección de Atenas hacia el exterior, en la que destaca la conquista de Sigeón, en la Tróade, y la presencia comercial en los mercados itálicos, en los que la cerámica de figuras negras ateniense desplazará a la de Corinto[82]. Especial énfasis se puso, asimismo, sobre las obras públicas, que durante el gobierno de Pisístrato alcanzarán una notable dinámica y acabarán transformando la silueta de la ciu-

76. Stahl, 1987, 183 ss.; De Libero, 1996, 72 ss.
77. Aristóteles, *Política* 1305a ss., véase especialmente el apartado 1315b ss.
78. Véase, por ejemplo, Berve, 1967, 52 s.; De Libero, 1996, 64-86.
79. Bleicken, 1985, 25 ss.
80. De Libero, 1996, 107 ss.; Gómez Espelosín, 1998, 72 s.; Spineto, 2005, 185-216.
81. Signes Codoñer, 2004.
82. Domínguez Monedero, 1991, 204-206.

dad[83]. Al igual que Cípselo, finalmente, también Pisístrato será capaz de traspasar a sus hijos las riendas del poder.

El asesinato de Hiparco, hijo de Pisístrato, a manos de Harmodio y Aristogitón (514) produce un brusco y sustancial cambio del panorama político de Atenas. Hipias, el hermano de Hiparco, se convierte a partir de este momento en el representante de un régimen que en el futuro se basará en la violencia y en la opresión contra cualquier clase de impugnación. En esta reanudación de las rencillas entre clanes aristocráticos, la familia Alcmeónida, uno de los principales linajes atenienses, conseguirá expulsar de la ciudad a Hipias con la ayuda militar de Esparta (510), con lo que finalizará el gobierno del clan pisistrátida[84].

7. La tiranía como referente político

A pesar de existir una antigua tradición literaria minoritaria que opera de un modo relativamente neutral frente al concepto *tyrannis*, como demuestran las alusiones de Arquíloco de Paros —y podemos sospechar que no fue él el único en enjuiciarlo así—, con el transcurso del tiempo se impone una visión genérica del fenómeno que designa la tiranía como sinónimo de la usurpación del espacio público o como modelo de opresión política orquestada en detrimento de la ciudadanía. En este sentido, el contenido del término *tyrannis* se homologa a la personalización de un desmesurado poder. Su titular (*tyrannos*) se define como un potentado que sobresale entre sus iguales por la magnitud y contundencia de sus recursos, así como por su predisposición a servirse de ellos sin reparos[85]. Sin embargo, las fuentes escritas son imprecisas al momento de utilizar dicha nomenclatura, que también se aplica a personajes que pueden ser igualmente identificados a través de otras denominaciones provenientes del amplio espectro semántico de las magistraturas griegas (*archon*, *basileus*, *hegemon*, *prytanis*, *strategos*, etc.). Algunas veces *tyrannos* aparece incluso como sinónimo de *basileus*. En la literatura del siglo V, y Heródoto es un testimonio de ello, abundan esta clase de contaminaciones terminológicas[86]. Lo cierto es que la imprecisión conceptual de nuestras fuentes guarda una estrecha relación con la extrema complejidad del

83. Stahl, 2003, I, 252-266.
84. Sobre la fase final de la tiranía pisistrátida, véase De Libero, 1996, 131 s.
85. Demandt, 1995, 167-171.
86. Cípselo será recordado por Heródoto 5, 92, al transcribir el texto de un oráculo, como *basileus*. Con el mismo vocablo lo citará Nicolás de Damasco (*FGrHist* 90, F 57, 6) al subrayar su elección por el *demos* de Corinto. Heródoto 3, 60 ss. titulará a Polícrates igualmente como *basileus* de la misma manera que el poeta Íbico (Fragmento 3, ed. Snell). Sobre la consideración de que gozaba Pisístrato en su entorno véase Barceló,

fenómeno de la tiranía que, precisamente a causa de sus notables contradicciones, no puede ser explicado mediante un solo parámetro interpretativo. Como hemos podido observar en los capítulos anteriores, las diferentes modalidades en las que surge, así como la variedad de situaciones e individuos que la protagonizan, se resisten a ser sistematizadas bajo una fórmula unitaria capaz de englobar todos los matices de esta peculiar variante de gobierno autocrático.

La visión histórica de la tiranía confluye en una adición de elementos dispares sacados del recuento de los ejemplos más relevantes, que son precisamente los que nos permiten analizar las situaciones que se generan en Corinto bajo los Cipsélidas, en Samos bajo Polícrates o en Atenas bajo Pisístrato e Hipias, por remitirnos a los casos que acabamos de exponer. No obstante, la heterogeneidad de las fuentes a las que debemos nuestras informaciones constituye un serio obstáculo para llegar a una clarificación del fenómeno. Hay que recordar aquí que los autores cercanos a los hechos se muestran más cautos y crípticos a la hora de enjuiciarlos que los autores más tardíos, que nos proporcionan una mayor densidad de noticias sobre el tema. Ante esta circunstancia hay que cuestionarse si estos últimos son siempre fiables. Albergamos serias dudas al respecto[87]. No menos complejo es dilucidar si la tiranía puede ser considerada como un fenómeno aislado y, por consiguiente, episódico que se produce en unas circunstancias determinadas, o si, por el contrario, constituye una etapa indispensable dentro del proceso de formación del sistema político griego y que, dadas sus características (autoritarismo, violencia, individualismo, monopolización del poder civil y militar, apartamiento forzoso de capas de la población del centro de decisión, etc.), se perfila como el fenómeno opuesto con respecto a otras formas de gobierno de carácter consensuado.

Si sumamos las impresiones que hemos ido acumulando al analizar conjuntamente las fuentes que nos transmiten las informaciones más fidedignas acerca de la tiranía, nos inclinamos a excluir esta última posibilidad. No compartimos la opinión de que la tiranía fuera un eslabón dentro de la cadena de gestación del estado constitucional. Tampoco puede ser considerada como negación de cualquier otra modalidad política. Tenemos más bien la certeza de que emerge como una efímera y circunstancial alternativa de gobierno en algunas comunidades dominadas por grupos elitistas que por diferentes motivos estaban sumidas en una profunda crisis de autoridad. En este sentido, la tiranía simboli-

1993, 165. Acerca de la utilización antitética de los términos *basileus* y *tyrannos* en las fuentes tardías, véanse Stroheker, 1953-1954, 395; Cobet, 1981, 11 ss.

87. En este sentido, Kinzl, 1979, 298 ss. Véase también la recopilación de las fuentes sobre la tiranía en De Libero, 1996, 23-38.

za, por tanto, una variante del ejercicio del poder dentro de una sociedad impregnada profundamente por parámetros económicos, políticos y sociales procedentes del mundo aristocrático. Su verdadera incidencia en el entramado político griego no deriva de su ejemplaridad, sino de la posterior evolución constitucional griega hacia un sistema político participativo que culminará con la implantación de la democracia y en cuyo marco conceptual la figura del tirano servirá como pantalla de proyección negativa. Es precisamente este punto de vista relativamente tardío el que determinará que la tiranía sea objeto de múltiples reinterpretaciones. En pleno siglo VI, la noción de la tiranía aparece como modelo contrapuesto a la *isonomia*, eslogan de clara inspiración aristocrática. Posteriormente será instrumentalizada como contrapunto ideológico del sistema democrático ateniense sumido en una profunda crisis de legitimidad (siglo V).

8. *ISONOMIA* Y *EUNOMIA* COMO ESLÓGANES POLÍTICOS

De la misma forma que hemos cuestionado la inserción de la tiranía en el sistema político griego, se impone examinar el contenido semántico de la noción *isonomia*, término central para enjuiciar la teoría política helena. Traducida literalmente, la voz *isonomia* resalta ante todo la «igualdad de derechos» que, desde el punto de vista de los que la invocan, debe imperar dentro de una determinada agrupación política. Este es el principal motivo de que en la literatura del siglo V, y Heródoto es buen testimonio de ello, el concepto se convierta en sinónimo de democracia y, como consecuencia de ello, sea considerado como antípoda de la tiranía. Pero el camino que conduce a esta posterior filiación e identificación no es en absoluto unívoco. Para esclarecer este complejo trayecto, hay que tener en cuenta los altibajos del intenso debate político que se genera en la Grecia arcaica en torno a la adecuada aplicación de la *isonomia*, en cuyo centro se sitúa la idoneidad del «buen gobierno», íntimamente ligado al tema de la participación ciudadana en los asuntos del estado. Este es el motivo de la doble connotación del parámetro identificativo *isonomia* que, según épocas y circunstancias, podrá ser utilizado como una especie de programa político, primero, y como caracterización de un determinado modelo constitucional, después.

El debate acerca de la viabilidad de las diferentes propuestas políticas que se desarrolla en el mundo de la *polis* proporcionará abundante material para la discusión académica. En esta se pondrán en cuestión tanto la validez, como la vigencia de las filiaciones y de los antagonismos que se entablan entre los diferentes programas políticos, epítetos morales y modelos de estado (*isonomia*, tiranía, *eunomia*, democracia). Añada-

mos una última consideración: las denominaciones *isonomia* y *eunomia* no son forzosamente sinónimos de constituciones; aunque sean frecuentemente utilizados en este sentido para caracterizarlas, ambas apelaciones representan más bien postulados éticos y, si queremos llamarlos así, políticos, utilizables para evaluar la calidad o el deterioro de un determinado sistema político. En su punto de mira no se halla la forma de gobierno, sino más bien el modo de gobernar, es decir, la interacción que se genera entre aquellos que ejercen el poder y los que están sujetos a él. Con respecto al término, *isonomia*, llama poderosamente la atención que sea un concepto procedente del campo semántico de la medicina hipocrática, que promovía el equilibrio de los humores para el buen funcionamiento del cuerpo[88]. De ahí pasará a ser considerada como una metáfora política, retomada posteriormente en las obras de Isócrates y Platón. En cuanto al término *eunomia*, veamos a continuación algunas de sus más relevantes facetas.

La exigencia de una reforma en profundidad del sistema político griego aparece ligada al apasionado debate que se suscita en torno a la conceptualización de la *eunomia*. Su consecución en aquellas comunidades en crisis es la receta que propugnan todos los que se implican en las disputas ciudadanas que observamos periódicamente en la mayoría de las *poleis* griegas desde finales del siglo VII. La más sucinta definición de *eunomia* la extraemos de un fragmento procedente de la obra del legislador ateniense Solón, donde se resaltan los siguientes enunciados éticos:

> Mi corazón me impulsa a enseñarles a los atenienses esto: que muchísimas desdichas procura a la ciudad el mal gobierno (*dysnomia*) y que el bueno lo deja todo en buen orden y equilibrio y a menudo apresa a los injustos con cepos y grillos; alisa esperanzas, detiene el exceso (*koros*) y borra el abuso (*hybris*) y agosta los brotes de un progresivo desastre, endereza sentencias torcidas, suaviza los actos soberbios y hace que cesen los ánimos de discordia civil y calma la ira de la funesta disputa y con buen gobierno (*eunomia*) todos los asuntos humanos son rectos y ecuánimes[89].

Uno de los temas que con más énfasis se debate en la literatura contemporánea que hace hincapié en la evolución política de la era arcaica es la lucha interna (*stasis*) que se desata periódicamente en numerosas ciudades griegas[90]. Si comparamos los ejemplos disponibles al respecto,

88. Para más detalles sobre el concepto y su evolución semántica, véase Vlastos, 1964, 1-35.

89. Solón, Fragmento 3 D, 30-39. Traducción de C. García Gual.

90. Para los siglos V y IV disponemos de un amplio listado de ejemplos confeccionado por Gehrke (1985), que además reflexiona sobre las diferentes implicaciones y consecuencias de la *stasis*. Véase también Dössel, 2003.

observamos que la *stasis* no solo acentúa la fragmentación de la comunidad política en grupos antagónicos, sino que deriva en violentas confrontaciones entre los partidarios de las opciones políticas opuestas. En algunos casos, y dada su extraordinaria virulencia, dichas convulsiones internas se asemejan más a guerras civiles, con su consiguiente carga de violencia, que a meras disputas políticas entre facciones sociales rivales[91].

Por regla general, los motivos que provocan el estallido de una *stasis* suelen tener su origen en la asimetría económica imperante en aquellas *poleis* que están sumidas en una profunda crisis de autoridad. Este es el motivo de que gran parte de las divisiones ciudadanas se materialicen alrededor de criterios económicos y sociales: enfrentamientos de ricos contra pobres, nobles contra el pueblo, propietarios contra desposeídos. El caso mejor documentado de una *stasis* de cariz social es el enfrentamiento que acontece en Epidamno (435) entre el *demos* y los aristócratas que, por constituir un antecedente de la guerra del Peloponeso, será reseñado por Tucídides con todo lujo de detalles que hacen referencia a la posterior globalización de dicho conflicto[92].

Pero también se puede dar el caso de que la confrontación se produzca entre facciones de las clases pudientes que no logran ponerse de acuerdo sobre las modalidades del reparto del poder o sobre las metas políticas que han de seguir. Los autores de tendencia aristocrática ven en el aumento de la discordia interna el mayor peligro para la pervivencia del orden social establecido y condenan estas formas de disidencia, que afectan esencialmente a las elites locales, alertando sobre sus nefastas consecuencias. El objeto de discordia era a menudo la lucha por el gobierno de la *polis*, que en algunas ocasiones podía llevar a que los grupos enfrentados impusieran sus convicciones a la mayoría a través del monopolio del poder. Para paliar esta clase de situaciones extremas, se diseñará un modelo de idoneidad política mediante el concepto *eunomia*, que podríamos traducir como el «buen orden» de la cosa pública. *Stasis versus eunomia* o *stasis* como punto involuntario de partida para conseguir la ansiada *eunomia*: estos suelen ser algunos de los eslóganes emitidos en el entorno de los personajes que compiten por lograr una mayor parcela de influencia política dentro de una determinada comunidad.

La evocación de la *eunomia* como meta de los grupos políticos que se autoproclaman defensores de tan poético ideal, sirve para denunciar la brecha que se agudiza entre los estamentos sociales enfrentados. En consecuencia, el estallido de una *stasis* es un indicador de la ruptura

91. Sobre la morfología política y social de la *stasis*, véase Stahl, 2003, I, 80-87.

92. Véase Tucídides I 24 ss. Murray, 1982, 63-65; Gehrke, 1985, 367 s. Otro ejemplo sería la *stasis* de Corcira (véase Gehrke, 1985, 368 s.).

del orden interno y su perduración, la evidente manifestación de que la crisis se convierte en irreparable. Pues al desencadenarse la lucha sin cuartel dentro de la ciudadanía, aparte de generarse grupos de ganadores y perdedores, se quiebran las precarias líneas que hasta el momento lograban mantener el equilibrio social del sistema político. Con ello se crea el caldo de cultivo del que podía emerger la tiranía, como se ha comentado más arriba. En época arcaica, numerosas comunidades se ven sumergidas en una ola de violencia provocada por inveterados conflictos económicos y sociales, que desembocan en nuevas formas de inestabilidad mientras no aparezca un mediador (*aisymnetes*, *diallaktes*) que se muestre capaz de apaciguar la enrarecida situación. Buen ejemplo de ello es la notable actividad arbitral que desarrollan Pítaco en Mitilene o Solón en Atenas, en medio de una situación caracterizada por la crisis de un modelo de estado amenazado por las desmesuradas ambiciones de los tiranos, la insaciabilidad de los aristócratas o de otros grupos sociales poco dispuestos a lograr un consenso pactado y perdurable.

Seguidamente pasaremos revista a una selección de testimonios literarios de personajes implicados en esta clase de discordias civiles y que nos ofrecen una toma de posición particular que, al mismo tiempo, nos ilustra acerca de las perspectivas y limitaciones del sistema político de la época arcaica.

9. Alceo de Mitilene

En contraposición a la postura distanciada y neutral que adopta Arquíloco de Paros frente al fenómeno de la autocracia, el también poeta Alceo de Mitilene proporciona un testimonio impregnado de matices críticos y resentimiento al referirse a quienes considera que se comportan como tiranos. Alceo (final del siglo VII, primera mitad del siglo VI) proviene de una de las más distinguidas familias de Mitilene (Lesbos)[93]. Su condición social le hizo desempeñar un papel activo en la escena política de su ciudad. A través de sus poemas puede colegirse que la atmósfera social de Mitilene estaba viciada por una sórdida *stasis* entre facciones aristocráticas (*hetairiai*) que actuaban como grupos de presión y fuerza de choque al mismo tiempo en su afán de adueñarse del poder y de relegar a sus competidores[94]. Alceo, que tuvo que abandonar su ciudad a causa de su compromiso político, ajusta cuentas con sus anti-

93. Sobre la biografía y el papel político de Alceo de Mitilene, véase Burnett, 1983, 107-120.

94. Sobre la competencia entre los clanes aristocráticos y las luchas por el poder en Mitilene en la época de Alceo, véase Berve, 1967, 91-95, 572-575; Rösler, 1980, 33 ss.; Gehrke, 1986, 122-124. Acerca del considerable potencial bélico de Mitilene, véase Tausend, 1992, 212.

guos compañeros de filas reprochándoles con indignación que habían sido responsables de su trágico destino. Sus textos son de un especial interés, pues documentan, sin ambages, los vaivenes de una ciudadanía deteriorada y sumergida en una situación de *stasis*. A través de un lenguaje agresivo, exaltado y pasional, Alceo, amargado por el exilio, profiere drásticas acusaciones contra sus enemigos. En uno de sus más conocidos fragmentos líricos podemos leer:

> Sed benévolos conmigo y concededme mi más ardiente deseo: libradme del destierro, de este terrible y amargo tormento. Pero al hijo de Hirras [*sc*. Pítaco] que le persiga la Erinia, porque ha quebrantado el juramento en el sacrificio [...], y no [ha perdonado] a ninguno de sus compañeros, sino que después de morir la tierra les cubre ya, o bien han abatido a sus adversarios con sus propias manos y liberado al pueblo de aquella carga. Pero aquel panzudo rechazó dialogar con nosotros y que sin pensarlo pisoteó el juramento y hoy se ceba a costa de la ciudad [...], no según la ley que [...] dio Mírsilo[95].

Cabe preguntarse qué sucedió en Mitilene antes de que Alceo se viera obligado a huir. En medio de una atmósfera política llena de conflictos, Megacles y sus seguidores consiguieron desplazar al clan de los Pentilidas del centro de decisión. El vacío de poder creado será aprovechado por Melancro que, sin embargo, no logrará mantenerse mucho tiempo en la posición clave, pues será expulsado poco después de la ciudad por Pítaco, quien recibe en principio el apoyo de Alceo y de sus hermanos. Por motivos que desconocemos, Pítaco se asocia con Mírsilo y se vuelve contra Alceo, que se ve obligado a abandonar la isla de Lesbos. A continuación Pítaco será investido por la ciudadanía como árbitro (*aisymnetes*) de la política local, recibiendo el mandato de reordenar la deteriorada situación política de Mitilene, extremamente vulnerada tras las largas pugnas fratricidas[96]. Todos los intentos de Alceo desde su exilio por derrocar a Pítaco no logran prosperar. En vista de su fracaso, el poeta reanuda su lucha mediante una ofensiva propagandística. Cambia la espada por la pluma y se ceba en sus adversarios. La muerte de su enemigo Mírsilo la celebra con tonos desmedidos: «Ahora hay que beber y emborracharse locamente. ¡Porque ha muerto Mírsilo!»[97]. No menos elocuente es la caracterización negativa de Pítaco, sobre el que se expresa de la siguiente manera: «Mira que estos [*sc*. los habitantes de Mitilene] han otorgado a Pítaco, de indigna cuna, la tiranía sobre esta maldita ciudad cubriéndole de elogios»[98].

95. Pap. Ox. 2165-66 = Alceo 129 (G1) LP = 24a-d, 9-28, ed. Snell.
96. Burnett, 1983, 156-181.
97. Citado en Ateneo, *Deipn*. 10, 429f, 430a.c: D 39, L.-P. 332, ed. Snell.
98. Citado en Aristóteles, *Política* 1285a, 35 ss.; Plutarco, *Amat.* 18, D, 87, L.-P. 348, ed. Treu.

En estos versos llenos de acentos polémicos Mírsilo, al igual que Pítaco, son tildados de tiranos, es decir, como autócratas. Alceo utiliza dicha denominación en su sentido peyorativo para resaltar que el poderío de los personajes incriminados se basaba en la ilegitimidad, ya que ambos se apoyaban en una mayoría popular, dejando de lado a la nobleza hereditaria[99]. Pero esta valoración, que procede del más acérrimo e irreconciliable enemigo de los acusados, está desprovista de objetividad. Recordemos, además, que Pítaco —por cierto, al igual que Periandro— será considerado por la posteridad como uno de los más ilustres personajes de Grecia, lo que habría sido impensable si hubiese sido verdaderamente el personaje nefasto y despreciable que describe Alceo. Desde un estricto punto de vista aristocrático, el consenso que se establece entre el *demos* de Mitilene y su dirigente Pítaco es considerado como una ruptura del orden social y político tradicional. Tal es el motivo de la animadversión de Alceo hacia Pítaco, que es denunciado como un usurpador del poder, como un tirano. Al utilizar esta nomenclatura, Alceo no describe su posición institucional dentro del sistema político de Mitilene, sino que utiliza un término connotado negativamente dentro de la sociedad aristocrática para descalificarlo. Además, el insulto que Alceo profiere contra Pítaco, *kakopatridas* («de indigno origen» o «malnacido»), da muestra de los prejuicios clasistas, en cuanto le echa en cara su baja extracción social[100]. En sus diatribas, nuestro poeta actúa en consonancia con sus *hetairoi*, pero quedando lejos de diseñar una propuesta política determinada[101]. Todas las exigencias que expone se limitan a virulentas críticas personales. No se llegará a formular planes de reforma constitucional o un proyecto alternativo de gobierno. Su resentida polémica apunta más bien hacia sus adversarios políticos que le obstaculizan el acceso al poder y que se asocian con el *demos*, desplazando a la aristocracia del centro de decisión.

Alceo es el primer autor que se vale de la metáfora de la «nave del estado» zarandeada por la tempestad para caracterizar una *polis* a la deriva, en este caso Mitilene, a causa de las incesantes luchas internas[102]. Aunque sus versos no pasan de ser una sugerente apelación, ya que carecen de un contenido político concreto, a partir de Alceo la alegoría del estado, como barco que sortea los elementos adversos, formará parte del ideario político heleno y, por ende, universal[103]. Uno de los más explíci-

99. De Libero, 1996, 28-30.
100. Rösler, 1980, 186-191.
101. Burnett, 1983, 121 ss.
102. Arquíloco había apuntado antes este uso metafórico (fr. 163 Adrados), sin elevarlo a símbolo. Las metáforas náuticas constituyen uno de los cuatro grandes grupos de la literatura clásica, especialmente para designar el estado, cf. Curtius, 1948, cap. 7.
103. Rösler, 1980, 115 ss.

tos ejemplos que retoma la imagen de la nave del estado se lo debemos a Polibio de Megalópolis (siglos III-II), donde se comenta la degradación del sistema democrático ateniense de la siguiente manera:

> Pues el pueblo de Atenas siempre pareció más o menos un barco sin capitán. En una embarcación así, cuando la tripulación teme los peligros de una tormenta, se vuelve sensible y obedece las órdenes del comandante, cumpliendo admirablemente su tarea. Pero cuando tienen demasiada confianza en sí mismos y comienzan a albergar desprecio por sus superiores y a disputar unos con otros, cuando ya no piensan del mismo modo, y unos pretenden continuar la travesía mientras que otros presionan al capitán para echar el ancla, estos sueltan velas y aquellos se lo impiden y mandan que se recojan, no solo se produce un espectáculo vergonzoso para quien lo contempla desde fuera por el desacuerdo y la disputa, sino que esta situación se convierte en un peligro para el resto de los pasajeros a bordo; así que a menudo, tras escapar de los peligros del mar abierto y las tormentas más fieras naufragan en el puerto y cuando están cerca de la tierra[104].

10. Teognis de Mégara

Una posición parecida a la de Alceo en su pugna contra sus adversarios políticos la podemos percibir una generación más tarde a través de los versos de Teognis (mediados del siglo VI), poeta y estadista que se enfrenta, al igual que Alceo, a sus opositores desde las filas del bloque aristocrático y tomando parte activa en las luchas ciudadanas que agitaban Mégara. Uno de los principales temas de su repertorio poético será la tensión entre la nobleza hereditaria y los grupos sociales que, por sus avances económicos, aspiraban a una equiparación con la aristocracia de nacimiento, aspecto ya presente en la obra de Alceo[105]. Según Teognis, la exigencia de una cuna noble era una condición indispensable para regir los destinos de la ciudad: la caída en desuso de las viejas costumbres nobiliarias constituía el principal motivo de los males endémicos que aquejaban a la sociedad de su época. Teognis inicia su polémica, sirviéndose de su ingenio poético, con reproches hacia los nuevos ricos y proclamando la preeminencia de la nobleza tradicional:

> No en vano, ¡oh Pluto! (*sc.* «riqueza»), te veneran los hombres en especial, pues haces fáciles de soportar todas las desgracias. Por ello parece adecuado que los buenos tengan riquezas y la pobreza acompañe al malvado[106].

104. Polibio 6, 44.
105. Lahr, 1992, 153 ss.
106. Teognis 523-526.

El posicionamiento político de Teognis está condicionado por el enfrentamiento que libran sus correligionarios y el *demos*, que no se mostraba dispuesto a seguirles y aceptar el liderazgo de los *oligoi* («los pocos»). Teognis no se cansa de alabar las ventajas de un gobierno aristocrático, resaltando la mejor formación política y humana de sus representantes. A él debemos uno de los más nítidos diseños de la figura del *agathos*, prototipo ético del idealizado político ejemplar[107]. El aspecto más destacable de su argumentación es la deslegitimación de la tiranía, a la que se responsabiliza de desestabilizar el equilibrio tradicional de la *polis*, y a la que ataca firmemente, como podemos observar a través de los siguientes versos[108]:

> Ninguna ciudad, oh Cirno, han arruinado aún los hombres de bien (*agathoi*); mientras que cuando los malvados (*kakoi*) se deciden a mostrar su insolencia, corrompen al pueblo y dan las sentencias a favor de los injustos para buscar ganancias y poderío propio, no esperes que esa ciudad, aunque esté en la mayor calma, permanezca tranquila por mucho tiempo una vez que los malvados se aficionen a las ganancias con público perjuicio. De eso nacen las luchas civiles, las matanzas de ciudadanos y los tiranos[109].

Posiblemente el pasaje acaso más iluminador de la obra de Teognis nos confronta con una alusión a la idea de la *isonomia*. Los versos en cuestión aparecen en una elegía dedicada a Simónides, donde se diseña un panorama político caracterizado por la proclamación de la igualdad de derechos entre los aristócratas que han sido desplazados del ejercicio del poder por un tirano. El texto reza «ya no existe un reparto equitativo en el punto medio» (*dasmos d'ouket'isos ginetai es to meson*).

Según G. Cerri[110], la fórmula *isos dasmos* mencionada en estos versos es un equivalente y en cierto modo una expresión precursora de la noción de *isonomia*. No estamos aquí ante el término técnico que a partir del siglo V será aplicable al sistema democrático y que con el tiempo se convertirá en su sinónimo. En el pensamiento de Teognis, *isonomia* constituye ante todo un eslogan político esgrimido contra la autocracia. Al servirse de él, no reivindica los derechos de la ciudadanía en su totalidad, sino más bien exige una participación de aquellos «pocos» que por su posición social y su formación ética y política son considerados los más aptos para dirigir los asuntos del estado. Se trata de la primera

107. Sobre la decidida orientación aristocrática de Teognis de Mégara, véase Dössel, 1989, 284 ss.

108. Lahr, 1992, 8-86; De Libero, 1996, 32-35.

109. Teognis 43-52. Traducción de F. Rodríguez Adrados.

110. Teognis 678. Sobre las raíces aristocráticas de la idea de la *isonomia*, véase Cerri, 1969, 97-104; Lengauer, 1988, 53 ss.; Barceló, 1993, 98 s.

mención de la palabra *isonomia* en la literatura griega (mitad del siglo VI), que se constata casi medio siglo antes de la más conocida utilización del término en el famoso escolio dedicado a los tiranicidas atenienses Aristogitón y Harmodio[111]. Su filiación, en clara contraposición contra la tiranía, es de un marcado talante conservador, desprovisto de connotaciones democráticas que serían difícilmente atribuibles a Teognis, dado su profundo arraigo aristocrático.

La evocación de la *isonomia* en el contexto descrito forma parte de un programa político que puede ser definido a través de dos fórmulas: impugnación de la tiranía y, ligado a este afán, el consiguiente fortalecimiento del régimen aristocrático. Teognis va un paso más lejos que Alceo, en el que la invectiva contra los enemigos eclipsa cualquier clase de programa político. En el pensamiento de Teognis, la consecución de la *isonomia* representa un eslabón en el ideario del buen gobierno, de clara inspiración aristocrática. Esta proclama se convierte en una fuente de legitimación que apela a los derechos lesionados de aquellos nobles dispuestos a desempeñar un destacado protagonismo en su *polis*. En su sentido más amplio y genuino, *isonomia* no es prioritariamente, como se podría pensar, la negación de la autocracia, sino que más bien define las pretensiones de los *agathoi* a la hora de desempeñar un papel político preeminente. El clamor en favor del restablecimiento de la igualdad de derechos que se desprende de la carga semántica de la palabra *isonomia* —si se compara también con su uso hipocrático para el restablecimiento del equilibrio de la salud después de una enfermedad—, la convierte en un instrumento de lucha contra la tiranía que, vista desde esta perspectiva, constituye el mayor impedimento para la restauración del liderazgo de la aristocracia tradicional[112].

11. Antecedentes de las reformas solónicas

La sociedad arcaica se dividía entre hombres libres y personas dependientes de otras. En la esfera del mundo homérico no se desarrolla un término que aluda explícitamente al concepto de la libertad, ya que esta representaba una premisa inalienable para los protagonistas del *epos*. Tampoco se siente la necesidad de abundar en la cuestión, pues para los principales actores sociales, este tema no presentaba mayor trascendencia. No obstante, la libertad estaba potencialmente amenazada, pues su pérdida no

111. Por primera vez aparece la forma adjetiva de *isonomos* en el escolio dedicado a los tiranicidas, en el marco aristocrático de un simposio que celebraba su gesta. Según dicho texto fueron ellos quienes implantaron la igualdad de derechos ciudadanos en Atenas (Ateneo, *Deip.* 15.695.11 = Lyr. Graeci 3 scol. 9.13 Bergk. Véase Bleicken, 1979, 163-165).
112. Lahr, 1992, 159-161.

solo concernía al individuo, sino a toda la comunidad, si esta era tomada por las armas y pasaba a manos de terceros[113]. Las circunstancias que podían trastocar el estatus jurídico de individuos o colectivos provenían normalmente del exterior como consecuencia de guerras, conquistas, expediciones de saqueo o movimientos migratorios. Pero también existían factores internos, tales como el endeudamiento, que en casos extremos podían conllevar la esclavización de partes de la población. En el curso de la era arcaica, el equilibrio social se verá frecuentemente alterado por convulsiones económicas internas. En cualquier caso, disponer de libertad personal no confería automáticamente una participación plena en los asuntos del estado. En algunas *poleis*, como es el caso de Esparta, esta prerrogativa se vinculaba a la posesión de tierras. Cualquier pérdida del *kleros* paterno (en dorio, *klaros*, las tierras heredadas) por causa de deudas u otras circunstancias, comportaba la abrogación de los derechos civiles. La crisis que experimenta la ordenación de la sociedad agraria en la época arcaica en función del crecimiento de la población y de la reparcelación de las tierras de labor se convierte, por esta razón, también en una crisis social. Exigir la repartición del suelo se tornará un postulado político.

La puesta en circulación de metales preciosos en Lidia a partir de finales del siglo VII, así como el paso hacia la monetarización dinamizará el tráfico comercial. Con ello retrocede sensiblemente la importancia del *oikos* como foco productivo y distributivo, lo que conducirá a una economía más abierta, caracterizada por la especialización de los sectores productivos. La circulación de capitales y el consiguiente aumento del volumen comercial diseñan nuevas esferas de poder que trasformarán sensiblemente el tejido social. El relevo de la nobleza hereditaria por una nobleza propietaria movilizará a las capas más activas de la población. El uso de las propiedades y de los medios de producción desde la perspectiva del enriquecimiento lleva a la explotación de los *thetes* (jornaleros sin tierra), de los arrendatarios y del pequeño campesinado dependiente, y también a la compra de las propiedades de aquellos campesinos incapaces de competir con los hacendados. El empobrecimiento y endeudamiento de estos segmentos de la población y su hundimiento hasta un precario estado de servidumbre, producirá crecientes tensiones sociales. De manera bien distinta, otros grupos sociales extraen un enorme provecho de la intensificación del comercio a larga distancia y de los nuevos mercados que surgen en las florecientes colonias, basados en el principio de oferta y demanda, gracias a la mejora de los métodos de producción. El creciente potencial económico de estos ciudadanos enriquecidos conlleva efectos políticos muy visibles. La introducción de constituciones

113. Raaflaub, 1985, 29-54.

timocráticas en las que los derechos de participación política dependen del patrimonio o de los ingresos de los ciudadanos da buena cuenta de esta situación, como muestran las reformas de Solón (594-593)[114].

Nuestros conocimientos sobre la Atenas presolónica dejan mucho que desear[115]. De las vagas noticias disponibles se deduce que el clima político y social estaba impregnado, como en otras tantas comunidades helenas de la época arcaica, por fuertes tensiones, así como por disidencias entre grupos antagónicos en pugna por el dominio de la ciudad. El episodio del asalto al poder por Cilón suele ser considerado como un primer indicio de este proceso, pero aquí nos permitiremos ponerlo en duda. En contra de la opinión generalmente aceptada[116], no creemos que la revuelta cilónica pertenezca al siglo VII[117]. Vemos en ella más bien una típica forma de *stasis*, propia del siglo VI, que se debe ubicar en plena era de Pisístrato.

Pero vayamos directamente a los hechos[118]. Después de haber vencido en Olimpia, el aristócrata Cilón ocupó con sus seguidores la Acrópolis de Atenas pretendiendo adueñarse de la ciudad. No se tardó en dar respuesta a este golpe de estado. A iniciativa de Megacles, miembro del clan aristocrático alcmeónida, un grupo armado cercó a los conjurados, haciéndoles desistir en su empeño. Los partidarios de Cilón, refugiados en un santuario de Atenea, acabarán, sin embargo, siendo pasados a cuchillo, lo que suponía una flagrante vulneración de la inmunidad religiosa que proporcionaba el asilo en un templo. No cabe duda de que Megacles, que por este motivo será considerado sacrílego y objeto de una maldición, era un contemporáneo de Pisístrato, cuya biografía cobra relieve en la segunda mitad del siglo VI. Además Heródoto y Tucídides, nuestras fuentes más cercanas a los hechos, certifican que en época de Cleómenes (*basileus* espartano que expulsa a Hipias en el año 510 de Atenas) aún había supervivientes de la revuelta cilónica[119]. Todo el episodio parece de-

114. Gómez Espelosín, 1998, 67 ss.

115. Murray, 1982, 233-235; Domínguez Monedero, 1991, 187 ss.

116. Prácticamente, la totalidad de la investigación se inclina por ubicar la revuelta de Cilón a mediados del siglo VII siguiendo una problemática alusión literaria. La única excepción es Cornelius, 1929, cuyos argumentos no han encontrado el eco que a nuestro juicio merecen.

117. La datación de Cilón en la década de los años treinta del siglo VII se debe a que en la crónica de Eusebio (*Crónica* 1, 198, 31) se cita a un olimpionica Cilón (640) que se identifica con el personaje ateniense.

118. Heródoto 5, 71 y Tucídides 1, 126 son las fuentes que nos informan sobre los hechos. Heródoto 5, 72 establece un nexo entre el episodio de Cilón y la expedición espartana a Atenas liderada por Cleómenes (510), quien pidió la extradición de Clístenes de Atenas por pertenecer al clan alcmeónida, considerado como maldito a raíz del desarrollo de la revuelta.

119. Ateniéndonos a esta noticia es prácticamente imposible que la revuelta de Cilón se hubiese podido desarrollar en la década de los años treinta del siglo VII. Sin embargo,

sarrollarse según el esquema de la actuación política del tirano Pisístrato, que fracasó dos veces en su intento de apoderarse de Atenas por la fuerza y que accedió al poder por vez primera alrededor del año 560. Heródoto ubica la intentona de Cilón antes de la definitiva consolidación de la tiranía de Pisístrato, es decir, antes de su tercera y última intentona, fechada en el año 541. Con ello queda un margen de tiempo suficiente que nos permite situarla poco después de la primera expulsión de Pisístrato de Atenas, alrededor del año 555. En una época de profundas conmociones religiosas, y a fin de conseguir regresar a Atenas, Pisístrato selló una alianza de conveniencia con el poderoso clan alcmeónida que, como había demostrado el episodio cilónico, tenía un gran ascendiente en la ciudad. En el año 551, se casó con la hija de Megacles, pero una vez estabilizada su posición, Pisístrato se negó a compartir el lecho conyugal. La escenificación pública de su abstención sexual encerraba un claro mensaje: Pisístrato no quería hipotecar su futuro político, teniendo descendencia con una mujer perteneciente a un clan proscrito por motivos religiosos. No obstante, de poco le servirá su comportamiento, pues tendrá que abandonar otra vez la ciudad (550) antes de poder imponerse definitivamente en el año 541 a sus adversarios. Colacionando todos los aspectos que permiten una reconstrucción verosímil de la revuelta cilónica, se ha de concluir que esta tuvo lugar poco después de la primera expulsión de Pisístrato de Atenas (555), aprovechando el vacío de poder que había producido tal alejamiento[120]. Pero hay otro argumento de peso que avala esta interpretación: Tucídides, una fuente cercana al episodio, no habla de Cilón como del primer tirano de Atenas. Si lo hubiera sido, desde luego que no le habría pasado por alto al historiador ateniense. Esta calificación, y en esto coinciden todos los autores antiguos, recae exclusivamente sobre Pisístrato, pionero de la tiranía en Atenas y modelo de Cilón.

Si dejamos de considerar la revuelta cilónica como el primer dato fiable de la historia de Atenas, y creemos que debe hacerse así, la próxima referencia que permite consignar el desarrollo interno de la *polis* ateniense en época presolónica es la legislación de Dracón, de la que solo se han conservado sus disposiciones sobre el homicidio, famosas por su legendaria severidad. De ellas hay que resaltar la preeminencia que se establece con respecto a los intereses públicos frente a los privados, al convertirse el estado, en representación de los afectados, en el vengador de la víctima. Por ello las medidas draconianas pueden ser consideradas como un paso adelante hacia la estabilización de un sistema político desfasado. La carencia de cohesión interna, acentuada por las *staseis* entre ricos

todo concuerda si situamos el episodio a mitad del siglo VI. Sobre la cronología de la era pisistrátida véase Cornelius, 1929, 4-10; Lavelle, 2004, 210-218.

120. Cornelius, 1929, 36 ss.

y pobres, así como por la persistente e irreconciliable rivalidad entre los clanes nobiliarios, era un serio obstáculo que impedía la puesta en vigor de normas capaces de generar una mínima cuota de bienestar y paz interna. Es precisamente esta fuerte sensación de deterioro, tanto personal como estructural, lo que amenazaba destruir los fundamentos de la *polis*, la circunstancia que propicia acometer reformas del sistema político. En un texto atribuido a Aristóteles, muy posterior y que hay que tomar con ciertas precauciones, se recoge la siguiente imagen de la crisis que antecede al arcontado de Solón:

> Más tarde sobrevino discordia (*stasis*) entre los nobles y la multitud durante mucho tiempo. Pues su constitución era en todo oligárquica y además eran esclavos de los ricos los pobres, ellos mismos y sus hijos y mujeres. Y eran llamados clientes (*pelatai*) y hectémoros, pues por esta renta de la sexta parte cultivaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba repartida entre pocos. Y si no pagaban su renta, eran embargables ellos y sus hijos. Y los préstamos todos los tomaban respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón, pues este se convirtió el primero en jefe del pueblo. Era ciertamente el más duro y amargo para el pueblo, entre muchos males del régimen, la esclavitud[121].

12. Solón y la construcción del estado constitucional

En medio de una profunda crisis, motivada por desigualdades económicas y sociales y arraigada por luchas fratricidas, aparece una figura carismática en la escena pública de Atenas: Solón[122]. Su actuación, que linda casi con el ámbito del mito, marcará un hito en el proceso de gestación del estado constitucional. Su programa legislativo aportará un eslabón básico para el afianzamiento de una sociedad civil cimentada sobre una ciudadanía participativa y predispuesta a autogobernarse de forma consensuada. Veamos cómo describe el propio Solón el panorama político en su ciudad en unos famosos versos:

> No va a perecer jamás nuestra ciudad por designio de Zeus ni a instancias de los dioses felices. Tan magnífica es Palas Atenea, nuestra protectora, hija del más fuerte, que extiende sus manos sobre ella. Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura, quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos, y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan numerosos dolores que sufrir por sus grandes abusos. Porque no saben dominar el hartazgo ni orden poner a sus actuales triunfos en una fiesta en paz[123].

121. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 2. Traducción de A. Tovar.
122. Oliva, 1988; Demandt, 1995, 200-202.
123. Solón 4 W = 3 D, 1-10. Traducción de C. García Gual.

Aparte de aludir a la necesidad de reformar el sistema político y de mejorar el comportamiento cívico y social de los ciudadanos, la codicia de los dirigentes del pueblo es la que mayor crítica suscita. Pero el texto contiene otro mensaje digno de comentario: se contemplan de forma separada el mundo de los dioses y el quehacer de los hombres, considerados como campos de acción relacionados entre sí pero básicamente diferentes. Con esta delimitación se subraya una de las bases primordiales del pensamiento político griego que sentará un precedente que trasciende hasta nuestros días[124]. Aunque Solón procedía de un linaje noble, pues pertenecía a los Eupátridas, y sus opciones políticas estaban influenciadas por su origen y educación[125], distaba mucho de querer implantar un régimen aristocrático prepotente, que pudiera paralizar las energías de los restantes grupos sociales[126]. Su proyecto, en ningún aspecto desfavorable a los intereses de la nobleza, consistía en integrarla en el engranaje político del estado, ganándose a sus miembros más relevantes, respetando su preeminencia económica y social, pero estimulando al mismo tiempo su afán de fama y gloria en beneficio de los intereses del estado.

Cuando Solón incita, en otro contexto, a sus conciudadanos a tomar las armas contra sus vecinos, lo hace para canalizar todas las energías de la sociedad hacia una empresa común, de cuyo éxito dependía la capacidad operativa del estado. En este sentido, la llamada a la lucha por Salamina se anunciará como deber patriótico de todos los ciudadanos, tanto ricos como pobres, tanto pertenecientes a las capas medias como a la nobleza. Para Solón solo una comunidad unida podía acometer los desafíos del futuro[127]. De ahí la pretensión de eliminar cualquier traba que entorpeciese una eficiente ordenación del sistema político. En esta línea de pensamiento se inserta la implantación de una constitución timocrática, que fundamentaba la representación social y el ejercicio del poder en elementos materiales. Esta clasificación censitaria, basada de modo anacrónico en los rendimientos agrarios, establecerá cuatro niveles entre los ciudadanos: 1) los que obtienen 500 medimnos (1 medimno = 52 litros, aproximadamente) de trigo de sus tierras denominados con un término artificial, *pentakosiomedimnoi*; 2) los caballeros (*hippeis*), que contabilizaban un mínimo de 300 medimnos; 3) los *zeugitai* aportaban entre 200 y 150 medimnos, y 4) la masa de los *thetes*, es decir, ciudada-

124. Stahl, 2008, 98.
125. Como la mayoría de aristócratas de la época, también Solón era sumamente crítico con la tiranía, a la que se le achacaban todos los males del estado (véase De Libero, 1996, 30-32).
126. Sobre las reformas de Solón, véase Aristóteles, *Constitución de Atenas* 6 ss.; Bleicken, 1985, 3-17; Stahl, 1987, 120-130; Oliva, 1988, 54 ss.; Domínguez Monedero, 1991, 188-195; Demandt, 1995, 200-202; Gómez Espelosín, 1998, 69-72.
127. Solón, Fragmento 2 D.

nos sin o con escasa propiedad de tierras[128]. En este esquema, la propiedad de la tierra será imprescindible para determinar el estatus de cada ciudadano. Ya no bastaban el nombre y la procedencia social para encumbrarse políticamente. Siguiendo la modalidad propuesta por Solón, se posibilitaba el acceso a los altos cargos de la *polis* a los «nuevos ricos» que habían prosperado en los negocios comerciales con las colonias y en los derivados de la explotación de las minas de plata de Laurión, invirtiendo sus ganancias en tierras de labor, base de su ascenso social. Sin duda alguna, la aristocracia seguirá marcando en los años venideros la pauta en la Atenas postsolónica. No obstante, el incremento de permeabilidad entre los pudientes, así pensaba Solón, podría atenuar la rivalidad interna, canalizando las energías de los altos estamentos de la sociedad hacia el exterior, lo que redundaría en beneficio de todos. En aquellos estados griegos donde un crudo dominio aristocrático consiguió echar raíces sin ningún impedimento, se generaron desequilibrios sociales en detrimento de una parte importante de la ciudadanía[129]. Fue durante el siglo VII cuando se agudizó el problema de la gran desigualdad en la posesión de tierras, concentrada en muy pocas manos. Las desproporciones económicas conducían a los que se veían incapaces de satisfacer sus deudas a pasar a un estado de servidumbre con respecto a sus acreedores. Este hecho, que no se producía solo en Atenas sino en otras ciudades griegas, fue corregido por Solón de manera ejemplar:

> Y yo ¿por qué me retiré antes de conseguir aquello a lo que había convocado al pueblo? De eso podría atestiguar en el juicio del tiempo la madre suprema de los dioses olímpicos muy bien, la negra Tierra, a la que entonces yo le arranqué los mojones hincados por doquier. Antes era esclava, y ahora es libre. Y reconduje a Atenas, que por patria les dieron los dioses, a muchos ya vendidos, uno justa y otro injustamente, y a otros exiliados por urgente pobreza que ya no hablaban la lengua del Ática, de tanto andar errantes. Y a otros que aquí mismo infame esclavitud ya sufrían, temerosos siempre de sus amos, los hice libres. Eso con mi autoridad, combinando la fuerza y la justicia, lo realicé, y llevé a cabo lo que prometí[130].

La servidumbre por endeudamiento será abolida mediante una ley que eliminaba el estatus jurídico del *hektemoros* (literalmente, el «obligado a entregar 1/6 de su producción»), prohibiendo el paso de los ciudadanos atenienses a la esclavitud[131]. Este mandato legislativo no será

128. Ruschenbusch, 1995, 440-444.
129. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 3 ss.
130. Solón, Fragmento 36, W = 24 D, 1-17. Traducción de C. García Gual.
131. Sobre los antecedentes de la crisis económica y social de Atenas, y sobre las medidas adoptadas por Solón para paliarla véase Stahl, 2003, I, 176-200.

concebido como mera medida temporal para resolver una situación insostenible. Antes al contrario, los pequeños agricultores que previamente habían sido explotados como fuerza de trabajo rural por los terratenientes, y que habían caído tras su endeudamiento en una total dependencia, serán redimidos de sus deudas (*seisakhtheia*), evitando así mantener a una parte de la población ciudadana en la más absoluta penuria, con lo que se creará un precedente jurídico, ya que nunca más los atenienses desposeídos pasarían a ser propiedad de sus conciudadanos. En numerosos estados orientales se promulgaban periódicamente indultos para liberar a los que estaban sumidos en la servidumbre a causa de sus deudas. En estos casos se trataba siempre de medidas puntuales que no llegaban a suprimir la vigencia de la costumbre. En la Atenas de Solón, que en este aspecto se convertirá en un modelo para el resto de las ciudades griegas, se erradicará la esclavitud ciudadana de forma definitiva, generándose así una renovada arquitectura social. Las reformas de Solón pretendían unificar a una ciudadanía desgarrada por graves desproporciones económicas y jurídicas que, en el caso más extremo, podían conllevar la exclusión política de partes de la población. Según las propuestas solónicas, en cuyo centro se perfila un modelo de simetría ciudadana, los aristócratas debían seguir liderando las tareas de gobierno, persiguiendo sus propios intereses, sin descuidar el bienestar común, pero no oprimiendo a una masa social dependiente y apartada de las instituciones públicas. Con el fin de estrechar los vínculos de solidaridad ciudadana, se obligará a todos los miembros de la *polis* a tomar partido en los asuntos públicos y a asumir un posicionamiento al respecto, como ineludible obligación cívica. Esta pretensión queda muy bien retratada en un pasaje de la aristotélica *Constitución de Atenas*, donde se subraya hasta qué extremo quería promocionar Solón los sentimientos de identificación del ciudadano con el estado[132]:

> Viendo que la ciudad muchas veces se dividía y que algunos ciudadanos por indiferencia gustaban de lo que buenamente ocurría, puso una ley especial contra estos, de que «el que cuando hubiese discordia (*stasis*) en la ciudad no hiciera armas ni con unos ni con otros, quedaba sujeto a *atimia* y dejaba de ser ciudadano»[133].

13. CONSECUENCIAS DEL MODELO SOLÓNICO

La serie de medidas legislativas adoptadas por Solón es el primer ejemplo concreto que nos permite apreciar cómo se acomete un ambicioso proyecto de reforma del estado en el mundo griego. Consideradas en su con-

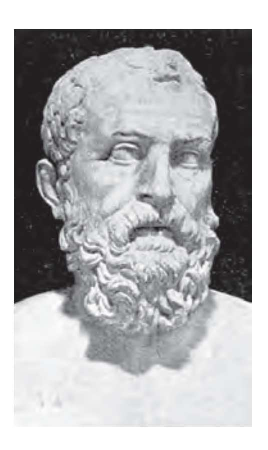
132. Stahl, 2003, I, 228-251.
133. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 8, 5. Traducción de A. Tovar.

junto, las iniciativas solónicas afrontan cuestiones económicas, sociales, militares, jurídicas y políticas aportando soluciones parciales que, dado su alto grado de conexión, derivarán en una nueva ordenación constitucional de la *polis*. A partir de este momento la comunidad política dará un salto cualitativo. Sus componentes obtendrán la oportunidad de convertirse en ciudadanos de pleno derecho al poseer una prerrogativa común: la exclusión de una situación de ignominia que les había restado hasta ahora capacidad participativa. Con ello la *polis* extiende sensiblemente su radio de acción, invadiendo la esfera privada y creando nuevos espacios jurídicos que adquirirán ejemplaridad[134]. Otra iniciativa de Solón, la reorganización del censo, no tendrá menor trascendencia a la hora de adecuar la participación ciudadana a un modelo de constitución que premiaba la aportación individual de cada miembro a la comunidad, al que concedía poder y rango según sus posibilidades económicas. Antes de Solón, el factor decisivo para medir la hacienda de los ciudadanos era su patrimonio. Ahora serán los ingresos que cada uno obtenga los que determinarán su grado de adscripción política. Al introducir este criterio en el sistema político de Atenas —la capacidad adquisitiva de cada miembro de la comunidad—, se promovía la interacción social y se dotaba de un espacio privilegiado a las capacidades individuales de los ciudadanos, siguiendo patrones aristocráticos. De este modo, las capas de la población más dinámicas y emprendedoras, desde una perspectiva económica, podrán equipararse e incluso superar a la nobleza de nacimiento y disputarle el gobierno de las instituciones. A través de esta dinamización del tejido social, la *polis* flexibiliza su régimen interno, abriéndose a una meritocracia capaz de aportar un nuevo bagaje de ideas y personas al estado ateniense[135].

La arquitectura política solónica se rige por parámetros racionales y humanos, inspirados en la tradición. A pesar de la estrecha relación que parece haber mantenido Solón con los oráculos y figuras religiosas, como Delfos o Epiménides[136], ninguna deidad asume la paternidad del sistema. En ausencia de cualquier amago de revelación divina, todo lo que se pone sucesivamente en práctica obedece al deseo mayoritario de una ciudadanía consciente de la incidencia política de las medidas adoptadas. Para caracterizar este modelo de convivencia, si se nos permite el anacronismo, podríamos remitirnos a conceptos como republicanismo, meritocracia, voluntad de consenso e integración ciudadana. Tales conceptos no estarían fuera de lugar, pues constituyen los puntos de partida

134. Para el debate sobre la ejemplaridad pública en la Modernidad, que parte de postulados clásicos, véase Arendt, 1993, y, especialmente, la nueva visión de Gomá, 2009.
135. Solón 5 W = 5 D, 1-6; Murray, 1982, 244.
136. Hernández de la Fuente, 2008b, 149-150.

de nuestros modernos estados constitucionales que, al igual que la Atenas de Solón, se edifican sobre sociedades civiles participativas, conscientes del decisivo dinamismo, económico y social, capaz de animar a toda ciudadanía para salir de una crisis. En uno de sus más famosos poemas que constituye una especie de legado a sus conciudadanos, Solón encomia estas ideas sobre el buen gobierno o *eunomia* como vehículo para alcanzar un nuevo pacto social.



Busto de Solón.
Museo Arqueológico Nacional, Nápoles.

Las políticas de Solón adquirirán ejemplaridad en un doble sentido: por una parte, porque serán imitadas por otros estados griegos, en los que se modificará el armazón constitucional de forma parecida a lo que sucede en Atenas; por otra parte, porque crearán en su conjunto un precedente para la posteridad. Solón adquirirá un carácter paradigmático sobre todo en el pensamiento político del siglo IV, cuando se le atribuirá la paternidad de la democracia ateniense[137]. Este hecho, que tiende a minimizar las contribuciones posteriores, como la de Clístenes, y que hace de Solón el creador del sistema participativo, se debe en buena parte a la profunda crisis del sistema constitucional que se constata en esta época y en la consiguiente tendencia a buscar soluciones y precedentes en el pasado. Este Solón recreado por el filtro del siglo IV se perfila como un legislador modélico que, a través de una labor de conciliación social, logra establecer un equilibrio entre el *demos* y la aristocracia sin recurrir a medidas radicales. Más allá del panorama idealizado, Solón proporciona el primer ejemplo de reforma institucional que nos permite observar cómo

137. Fernández Nieto, 1989, 42 s.; Ruschenbusch, 1995, 432 s.

se acomete la superación de una profunda crisis del sistema político. Su legislación evidencia la posibilidad de modificar las estructuras del estado: ello comporta reforzar sus instituciones y aumentar su efectividad a través de medidas sociales y mediante planteamientos ideados desde dentro del sistema y dirigidos a la mejora de su articulación interna y, al mismo tiempo, mejorar su proyección hacia el exterior, incrementando de forma paralela su efectividad. Las ideas básicas que subyacen tras estos planteamientos están impregnadas de voluntad de compromiso y de capacidad de innovación, una conjunción de pareceres que luego llegará a denominarse la «buena medida» o «buen gobierno» (*eunomia*) y la norma del «punto medio justo» (*to mesotes*).

Salta a la vista el alto grado de tecnicismo que envuelve todo el programa legislativo de Solón. Bajo el prisma operativo de las reformas, a la manera de un cirujano de la política, el estado es visto como un organismo frágil y enfermo, afectado por una profunda enfermedad, pero mejorable tras el diagnóstico previo y la aplicación del tratamiento adecuado. De nuevo, constatamos una fuerte inspiración hipocrática y racionalista en el léxico político de la Grecia arcaica[138]. Ningún poder externo, ninguna clase de influencia sobrenatural, ningún legendario héroe o individuo providencial será el vehículo que aportará la solución. Esta solo se alcanza mediante el esfuerzo colectivo y un cúmulo de medidas, cuyo artífice es la propia ciudadanía, con lo que se da ejemplo acerca de la capacidad de optimización del sistema político, a la par que se subrayan el potencial y las aportaciones personales de sus miembros. Al margen de la indiscutible relevancia de la actividad política de Solón no debemos olvidar las deficiencias y la vulnerabilidad de su proyecto. Poco después de su puesta en vigor prosiguieron los enfrentamientos entre facciones de la población, especialmente entre los clanes aristocráticos dirigentes. La llamada a la responsabilidad ciudadana no logrará impedir ni el advenimiento de la tiranía de Pisístrato, ni el golpe de estado de Cilón, su malogrado epígono. Sin embargo, a pesar de sus evidentes limitaciones, las reformas de Solón configurarán un marco constitucional reconocido que nadie pondrá en entredicho. Sobrevivirá a todas las convulsiones políticas posteriores y conformará el preludio del sistema democrático ateniense.

14. El *kosmos* espartano

Esparta destaca entre las ciudades helenas que hemos ido comentando hasta ahora por acercarse al ideal de un estado igualitario compuesto por

138. Véase al respecto Cano Cuenca, 2008, 33 ss.

miembros de las clases hoplíticas que, gracias a un rígido orden social, se muestra capaz de resistir impugnaciones externas e internas[139]. Los espartanos estaban especialmente orgullosos de que jamás habían sido gobernados por tiranos, como recalca Tucídides:

> Lacedemonia, en efecto, padeció las luchas civiles más duraderas que conocemos, después de que en ella se hubiera establecido la población doria, mas a pesar de ello tuvo un buen sistema de gobierno (*eunomia*) desde muy antiguo, y vivió siempre libre de tiranos[140].

Al peculiar modelo estatal espartano (*kosmos*) que funde el legado de la tradición con las ventajas que se producen al conquistar Mesenia, se le atribuye la capacidad de promover una dilatada estabilidad política y social. La otra cara de la moneda de este proceso de homogenización política es que solo fue posible a expensas de la explotación sistemática de una gran parte de la población de los territorios ocupados por Esparta. La conquista de Mesenia, una de las zonas más fértiles del Peloponeso, y el sometimiento de sus habitantes determinarán de manera decisiva el diseño del estado espartano. La antigua población autóctona quedará sujeta colectivamente a una relación de dependencia muy parecida a la esclavitud y obligada a trabajar la tierra para los nuevos señores[141]. Esta vinculación al suelo de grandes colectivos de individuos no conferirá a los espartanos el derecho a una propiedad particular sobre las parcelas de cultivo conquistadas, ya que esta correspondía al estado en su totalidad. No obstante, los ilotas mesenios (*heilotai*) llevaban a cabo el trabajo necesario para el sustento de sus dominadores, que se denominaban a sí mismos *homoioi* (los iguales). En la época de las guerras greco-persas se contaban más de diez mil ciudadanos de pleno derecho en edad de servicio militar que se encontraban en minoría con respecto a los ilotas y a una gran capa de periecos (del verbo *perioikeo*, «vivir en los alrededores»), que habitaban en comunidades autónomas, pero sujetos a la obligación de prestar servicio militar bajo las órdenes de Esparta. Esta situación trajo consigo dos consecuencias. Por una parte, los espartanos que controlaban la mitad sur del Peloponeso, en encarnizada competencia con Tegea, Mantinea y sobre todo Argos, cayeron paulatinamente en la dependencia económica de sus súbditos. Por otra parte, quedaron bajo la constante amenaza de que los ilotas, superiores en número, pudie-

139. Sobre el modelo de estado espartano, véase Gómez Espelosín, 1998, 77-82; Fornis, 2003, 35-49; Welwei, 2004, 59 ss.
140. Tucídides 1, 18, 1. Traducción de A. Guzmán Guerra.
141. Tirteo, Fragmento 6-7. Véase también la nueva interpretación del sistema esclavista espartano propuesta por Luraghi, 2002, 227-248.

ran rebelarse desbaratando así el complejo sistema de dominio social establecido por las capas dominantes.

La reorganización del sistema constitucional espartano que se lleva a cabo durante el siglo VI, según parece en varias etapas y que conduce a la creación de un peculiar modelo de vida, debe contemplarse teniendo en cuenta los condicionantes enumerados. El afán por lograr un sistema equilibrado fue un fenómeno común en todas aquellas *poleis* sumergidas en luchas internas. Esta circunstancia también se dio en Esparta, donde la consecución de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos constituye un rasgo específico de un modelo de estado que se distingue adicionalmente por la coexistencia de instituciones ancestrales, cuya máxima expresión es la pervivencia de una *basileia* bicéfala, símbolo del tradicionalismo espartano. El concepto de *eunomia*, es decir, un orden político, económico y social consensuado que goza de indiscutible aceptación por parte de la ciudadanía, se plasma en la falange de hoplitas cantada por Tirteo, fiel reflejo de la sociedad espartana y símbolo de las capacidades de una comunidad cimentada sobre las clases medias. La evocación de las virtudes guerreras documenta su capacidad de defensa y el orgullo por su propia fuerza. Su elogio celebra una *polis* sostenida por una capa de ciudadanos con igualdad de derechos y siempre dispuesta a defender su autonomía contra cualquier amenaza interna o impugnación externa. He aquí los versos en los que Tirteo presenta un modelo de sociedad y de estado igualitario dependiente de la virtud militar y del espíritu de sacrificio de sus componentes:

> Un bien común a la ciudad y al pueblo entero es el hombre que, erguido en vanguardia, se afirma sin descanso, y olvida del todo la fuga infamante, exponiendo su vida y su ánimo audaz y sufrido; y enardece con sus palabras al que combate a su lado. [...] a este lo lloran lo mismo los viejos que los jóvenes y con hiriente nostalgia lo añora su pueblo en conjunto. [...] Mas si escapa a la Ker de una muerte doliente, y victorioso consigue de su lanza el flamante triunfo, todos le honran, los jóvenes como los viejos, a un tiempo, y habrá vivido con mucha ventura antes de irse al Hades. Al envejecer destaca entre sus conciudadanos y nadie se atreve a faltarle en su honra y derecho. Todos a un tiempo, los jóvenes y los de su edad, y aun los más viejos, le ceden su asiento en los bancos[142].

Posiblemente en esta época de reestructuración del estado espartano (siglo VI) se debe situar la *Rhetra*, la primera constitución griega conservada, de controvertida autenticidad, que Plutarco atribuye al legendario legislador espartano Licurgo inspirado por un oráculo y que pretendía compaginar las exigencias militares de un pueblo que dominaba a su en-

142. Tirteo, Fragmento 9, ed. Snell. Traducción de C. García Gual.

torno por la fuerza de las armas[143]. Todos los espartanos, independientemente de su linaje o riqueza, adquieren igualdad de derechos, lo que desvirtúa el principio aristocrático del «dominio de los mejores». Este paso presupone la eliminación de las antiguas asociaciones dorias de clanes (*phylai*). El antiguo principio gentilicio cede paso a las necesidades de una sociedad agrupada en torno a unidades militares.



Vaso Chigi, *ca*. 640 a.C. Museo Nacional Etrusco, Villa Giulia, Roma.

La máxima responsabilidad política recaía en Esparta sobre cinco éforos (vigilantes) elegidos anualmente, que gobernaban la ciudad junto a la gerusía o consejo de ancianos, integrado por ciudadanos mayores de sesenta años[144]. Los éforos no se reclutaban como los *gerontes* entre un reducido núcleo de familias aristocráticas, sino que procedían del *demos* de Esparta, cuyos intereses defendían frente a las arbitrariedades de los *basileis* o de los miembros del consejo. Con el tiempo, los éforos se transformarán en el principal poder ejecutivo, encargado de ejecutar las decisiones del consejo aprobadas por la asamblea del pueblo espartano. Durante el año de su mandato, sus competencias eran prácticamente ilimitadas, tanto que los autores antiguos no vacilan en compararlas con las atribuciones de los tiranos[145]. La enorme importancia de este colegio gubernamental se desprende del hecho que el éforo de mayor edad era epónimo, honor que le confería la facultad de dar su nombre al año de su magistratura. Sus principales deberes consistían en convocar y presidir la asamblea, recibir a los embajadores y decidir si podían comparecer ante el consejo o ante la asamblea del pueblo. También supervisaban

143. Fornis, 2003, 35-49; Welwei, 2004, 59-69.
144. Sobre las atribuciones políticas y constitucionales del eforado, véase Fornis, 2003, 45-48; Welwei, 2004, 85-93.
145. Jenofonte, *Constitución de Esparta* 8, 4; Platón, *Leyes* 712d; Aristóteles, *Política* 1270b.

los éforos el engranaje de la política exterior, ordenaban la movilización en caso de guerra y por lo menos dos de ellos acompañaban a los *basileis* en campaña como asesores políticos e inspectores jurídicos al mismo tiempo. Sus atribuciones legislativas eran tan amplias que podían amonestar, multar, arrestar y castigar a los *basileis*, en casos excepcionales incluso con el exilio y la muerte. La institución oligárquica por excelencia del estado espartano era la gerusía, un consejo compuesto por veintiocho miembros vitalicios procedentes de las familias aristocráticas más distinguidas. Allí se discutían en primer lugar todas las propuestas de ley que luego eran elevadas a la asamblea del pueblo para que pudieran entrar en vigor. Sus miembros constituían un tribunal supremo para enjuiciar delitos capitales, lo que les confería una enorme influencia política y social[146]. La asamblea del pueblo espartano (*ekklesia*), también designada con el término *apella*, congregaba mensualmente a todos los ciudadanos espartanos mayores de treinta años que poseían un lote de terreno (*klaros*). Servía para promulgar leyes o para decidir todos los asuntos de relevancia general para la comunidad ciudadana, tales como declarar la guerra, concluir la paz, resolver las disputas entre magistrados o confirmar o conmutar penas máximas. La asamblea no se pronunciaba por votación, sino por aclamación. Como representación general del pueblo espartano, constituía la última instancia y, por ende, la depositaria de la soberanía del estado lacedemonio[147]. Junto a estas instituciones, la *basileia* bicéfala ostentaba una función básica en el sistema político espartano[148]. El hecho de que poseamos múltiples noticias sobre los titulares de dicha magistratura tiene que ver con su excepcionalidad, pues este doble cargo representaba un fenómeno único en el ámbito estatal heleno que precisamente por ello llegó a suscitar el interés de historiadores y observadores políticos. Los *basileis* espartanos provenían de las dinastías de los Agiadas y de los Euripóntidas, depositarias de la ancestral dignidad por herencia. La proclamación de un pretendiente presuponía su reconocimiento previo por la asamblea. Las funciones de los *basileis* espartanos se centraban en las esferas sacra y militar. Ejercían de sacerdotes de Zeus y a la vez eran comandantes de los ejércitos espartanos. Aunque se les concedieran amplios poderes y privilegios (*gerea*), y tras su muerte se les honrara como héroes, la asamblea era, sin embargo, la última instancia política. Por encima de los *basileis* estaba la propia *polis*.

Comidas comunes (*syssitiai*), ejercicios castrenses y competiciones atléticas desempeñaban en la sociedad espartana un papel relevante. To-

146. Fornis, 2003, 42-44.
147. *Ibid.*, 44-45.
148. Demandt, 1995, 139-162.

dos los organismos del estado y su estructura social perseguían la finalidad de mantener su capacidad militar. Pero con ello aumentaba el peligro de una esclerosis política y de un entumecimiento social[149]. Durante el siglo VI, Esparta se convertirá en la primera potencia (*prostates*) de la Liga peloponesia y, dada su enorme capacidad bélica, obtendrá el reconocimiento de toda Grecia, que no dudará en requerir sus servicios en casos de necesidad. Durante las guerras greco-persas, Esparta desempeñará un papel crucial, contribuyendo decisivamente a preservar la independencia del mundo de la *polis*.

15. Nuevos paradigmas políticos

Los siglos VII y VI aparecen en sus líneas generales caracterizados por la afirmación de la *polis*, por su expansión a través de la fundación de colonias (*apoikiai*), así como por la delimitación del espacio político y cultural heleno. Pero si se presta atención al desarrollo interno del mundo griego, puede obtenerse una visión muy diferente de la época, un panorama no menos espectacular, cargado de dramatismo y de acción. La configuración de los distintos sistemas políticos que se generan tras la era homérica va acompañada de una cadena de crisis económicas y de tensiones sociales que afloran periódicamente, cuestionando gran parte de los paradigmas vigentes y cuyo desenlace modifica el mapa político sin cesar. La aparición de la tiranía, así como la proliferación de gobiernos oligárquicos abusivos habían generado resistencia e impugnación. Por eso las pretensiones de apoderarse de la esfera pública fueron contestadas y en algunos casos paliadas a través de reformas del engranaje estatal. En este contexto se observa un intenso proceso de politización que se traduce en iniciativas legislativas y constitucionales de las que se beneficiarán capas de la población que hasta entonces habían permanecido al margen del espectro político, y que se verán ahora requeridas a intervenir en los asuntos del estado.

Vemos emerger por doquier ciudadanías más participativas que, a través de la incipiente importancia militar de sus clases medias, harán valer sus pretensiones políticas frente a la nobleza de nacimiento, acostum-

149. Aristóteles, *Política* 1170b ss. Aunque Esparta causa la impresión de ser una sociedad netamente varonil, sus mujeres eran famosas en toda Grecia y se hacían notar de una manera muy peculiar merced a su fuerte personalidad, así como por el apego que demostraban al sistema de valores espartanos. Baste el ejemplo de una espartana desconocida de la que se cuenta que mató a su hijo porque había abandonado la línea de combate, pues lo consideró indigno de la patria, y dijo: «No es mío el vástago». «Corre vil vástago, por la tiniebla, por cuya aversión ni el Eurotas fluye para las temerosas ciervas. Inútil despojo, vil resto, corre hacia el Hades, corre, jamás alumbré nada indigno de Esparta» (Plutarco, *Moralia* 241a). Fornis, 2003, 245-258.

brada a acaparar los resortes del poder público. Una de las más explícitas exaltaciones de estas ideas igualitarias nos la proporcionan los siguientes versos procedentes de un poema de Tirteo fuertemente impregnado de acentos bélicos:

> Así que todo el mundo se afiance en sus pies y se hinque en el suelo, mordiendo con los dientes el labio, cubriéndose los muslos, las piernas, el pecho y los hombros con el vientre anchuroso del escudo redondo. Y en la derecha mano agite su lanza tremenda y mueva su fiero penacho en lo alto del casco. Adiéstrese en combates cumpliendo feroces hazañas y no se quede, pues tiene su escudo, remoto a las flechas. Id todos al cuerpo a cuerpo, con la lanza larga o la espada herid y acabad con el fiero enemigo. Poniendo pie junto a pie, apretando escudo contra escudo, penacho junto a penacho y casco contra casco, acercad pecho a pecho y luchad contra el contrario, manejando el puño de la espada o la larga lanza. Y vosotros, tropas ligeras, uno acá y otro allá, agazapados detrás de un escudo, tirad gruesas piedras y asaeteadlos con vuestras pulidas jabalinas, permaneciendo cerca de los que portan armadura completa[150].

Pujanza política, solvencia económica y prestigio social se adquieren conquistando ciudades, acumulando botines, ejerciendo un dominio sobre capas de población, ocupando tierras o explotando los recursos ganaderos o agrícolas de vastas zonas de cultivo. De esta forma se produce la expansión del Imperio persa[151] y de modo análogo actúan las ciudades helenas. Siracusa funda y consolida su estado a través de la conquista y del dominio de gran parte de la Sicilia oriental[152]. Esparta y otras muchas *poleis* aumentan su territorio a expensas de sus vecinos, ocupando sus campos y esclavizando a una parte de la población[153]. Son legendarias las encarnizadas guerras que estallan periódicamente entre ciudades griegas para anexionar parcelas de cultivo, como atestigua la secular pugna entre Eretria y Calcis, en Eubea, que se disputan la posesión de la llanura del Lelanto[154].

El concepto de poderío político, de dominio jurídico y de control económico, en resumen, la idea de señorío, queda determinada por medios y técnicas terrestres. Generalmente los colectivos implicados diriman sus diferencias mediante enfrentamientos bélicos en espacios físicos terrestres[155]. La caballería y la infantería son los vehículos tradicionales

150. Tirteo, Fragmento 8 D. Traducción de C. García Gual.
151. Wiesehöfer, 1998, 19 ss.
152. Boardman, 1981, 203 ss.
153. Welwei, 2004, 23 ss.
154. Domínguez Monedero, 1991, 94 s.
155. Uno de los casos más conocidos es la secular rivalidad entre Esparta y Argos por la posesión de parcelas de cultivo ubicadas en las regiones fronterizas que condicionará la orientación política de ambas comunidades.

que se usan para acaparar recursos de poder, es decir, tierras, personas o ciudades, y es precisamente la disponibilidad sobre seres humanos, ganado, parcelas y propiedades de distinta índole, lo que confiere el título de dominio, sinónimo de riqueza en la Antigüedad[156]. Si establecemos una comparación entre el cúmulo de circunstancias que propician la adquisición del poder, el mar desempeña, en este contexto inicialmente, un papel secundario, ya que es considerado o como mera vía de transporte, o como impedimento al que hay que superar[157].

En el curso de la formación del mapa político griego (siglos VIII-VI), la expansión de la *polis* o de las sociedades tribales (*ethne*) se efectúa —salvo excepciones— mirando a la tierra, de espaldas al mar. Aunque a primera vista pueda parecer paradójica, esta afirmación también es válida al momento de valorar el proceso de colonización, especialmente si tenemos en cuenta que el hambre de tierra es uno de sus principales incentivos. Recordemos que las colonias (*apoikiai*) se transforman después de su fundación en entes políticos autónomos, independientes de su respectiva metrópoli, dedicados a la explotación intensiva de las zonas ocupadas, hecho que ratifican —por aducir un significativo ejemplo gráfico— las imágenes de sus acuñaciones monetarias en las que predominan motivos alusivos a la fertilidad y a determinados productos agrícolas[158]. Como bien podemos observar en Sicilia o en la Magna Grecia, las *apoikiai* se orientaban hacia las fértiles parcelas de cultivo circundantes, constituyéndose en ciudades agrarias que se extienden hacia las zonas del interior como consecuencia de la repartición de tierras a sus nuevos ciudadanos[159].

A partir de finales del siglo VI, el panorama político de los diferentes estados griegos, que hasta bien entrada la época arcaica había estado subyugado a las exigencias de la política interior, experimenta un sensible

156. En este contexto es muy explícita la denominación *geomoroi* con la que en algunas ciudades se designaba a los componentes de la aristocracia, vocablo que alude a la posesión y al control de la tierra de cultivo.

157. Ya Hesíodo (*Trabajos y días* 678-688) habla de los beneficios que proporciona el mar; sin embargo, su discurso se reduce a niveles individuales y privados; no trata de enumerar las ventajas que un determinado estado pueda extraer del mar. Véase Momigliano, 1960, 57-67.

158. Con esta observación no queremos en absoluto descartar la influencia del mar como indiscutible incentivo para toda una serie de establecimientos coloniales que vivirán en gran parte de él. El tráfico marítimo, la pesca y todo lo derivado de la comercialización del pescado fueron sin duda motivos suficientes para fundar y mantener emporios y colonias. Pero junto a este aspecto, la territorialidad de las áreas coloniales desempeña un papel decisivo para la gran mayoría de colonos que, ante la escasez de tierras de cultivo en sus ciudades de origen, buscaban la solución del acuciante problema agrario a través de la obtención de parcelas de cultivo en suelo colonial.

159. Sobre las líneas generales de la colonización helena de Occidente, véase Domínguez Monedero, 1991, 116 ss.; Gómez Espelosín, 1998, 51 ss.

cambio de orientación al producirse un nuevo diseño del mapa territorial en el Mediterráneo oriental. La prolongación del Imperio aqueménida hacia Occidente trastocará las coordenadas políticas del vecino mundo griego. El impacto que deriva de este secular proceso de expansión es el principal motivo de que el próximo capítulo de la historia griega aparezca a partir de este momento condicionado por la primacía de la política exterior[160]. Este trasvase de paradigmas en el marco político global afectará igualmente a la evolución de los sistemas políticos helenos. De repente, la *polis* se verá acechada por un nuevo peligro exterior que, de un modo más radical que los tiranos o los aristócratas sediciosos, pondrá en cuestión su autonomía: la amenaza persa. Por consiguiente, del desenlace de las guerras greco-persas no solo dependerá el futuro político de Grecia, sino también la continuidad de su peculiar sistema de autogobierno.

Cuando pretendemos indagar la aportación específica de las diferentes comunidades helenas al desarrollo interno del sistema político durante la última fase de la época arcaica, tropezamos con varios impedimentos metodológicos. En contraste con el considerable material informativo que nos proporcionan los poemas de Homero y Hesíodo, la época que les sucede está paradójicamente peor documentada en lo referente a la evolución de los sistemas políticos. Aunque disponemos de muchos más autores —como Alceo, Arquíloco, Píndaro, Teognis, Tirteo, Solón, etc.— sus obras nos han llegado en un estado fragmentario, por lo que es bastante difícil hacerse una idea exacta acerca de la totalidad de su contenido. Son siempre determinados aspectos los que saltan a la vista y sobre los que —dada la ausencia de otras fuentes contemporáneas— se suele centrar la atención y el análisis histórico. Igualmente hay que consignar la cantidad de noticias que transmiten autores posteriores —Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Platón, Aristóteles, Diodoro, Plutarco, etc.— que nos permiten profundizar en aquellos temas que en las fuentes literarias contemporáneas son tratados de forma escueta, circunstancia que se pone especialmente de manifiesto al enjuiciar la tiranía, en cuyo tratamiento observamos una notable desproporción entre la percepción contemporánea del fenómeno y su posterior valoración e instrumentalización.

Hemos podido constatar, basándonos en el análisis de las fuentes, que la tiranía dista mucho de poder ser considerada un modelo alternativo de estado. Debe ser más bien evaluada como una efímera variante del gobierno aristocrático. Su auge y su fracaso es el incentivo que frena o acelera —según la óptica que se aplique— los procesos de concentración de poder que derivarán en una mayor concienciación política y en un aumento de la participación ciudadana en los asuntos de estado.

160. Véanse al respecto las reflexiones de Ruschenbusch, 1978, 1 ss.

En este sentido, cualquier forma de autocracia contribuye —aunque de manera involuntaria— a la fragmentación del predominio de la nobleza, lo que se puede observar muy bien en el caso de Atenas. Allí, tras la era pisistrátida, las reformas de Clístenes pondrán fin al dominio aristocrático de la *polis* abriendo así el camino a una democratización de la sociedad y del estado.

La asimetría política que se produce en Atenas por excesos oligárquicos y desproporciones económicas había llegado a tal extremo que amenazaba seriamente la supervivencia del sistema político. Las reformas de Solón lograron aliviar esta situación de desequilibrio tratando de forjar una nueva identidad colectiva. La *polis* se convertía así en una fuente de derecho, en un espacio económico, social, político y jurídico capaz de garantizar el imperio de la ley. En este sentido podemos considerar a Solón como valedor de un sistema político edificado sobre una ciudadanía libre que, sin renunciar a las diferencias de la propiedad con sus consiguientes desigualdades económicas reguladas por un sistema constitucional, consigue al mismo tiempo encuadrar a toda la población en un marco político pactado. El ideal de Solón es que cada uno obtenga del estado lo que le corresponda. También es digna de mención la tendencia implícita en toda la legislación solónica a fortalecer la preeminencia del interés público frente a los intereses privados. La base de este modelo de estado es la publicidad de las leyes, es decir, su conocimiento (estaban expuestas en los llamados *axones*) por la ciudadanía. Todo lo que sucede en la esfera política aparece regulado por normas prescritas en una constitución, cuya observancia quedará garantizada por los tribunales, órganos de representatividad ciudadana y al mismo tiempo instancias de supervisión de los poderes públicos.

La evolución de Esparta durante el siglo VI es un ejemplo de reforma política adecuada a las exigencias de un peculiar modelo de vida condicionado por las tensiones que derivan del dominio de Mesenia y de la ilotación de su población. Las medidas políticas adoptadas pretenden al mismo tiempo evitar cualquier desmesurada concentración de poder capaz de desequilibrar el consenso social de la *polis*. Al igual que otros estados, Esparta desarrollará un sistema político que dará cabida al predominio de las clases medias (hoplitas), sin romper por ello las tradicionales formas de participación aristocrática (gerusía, eforado) y monárquica (*basileis*) en los asuntos del estado. Tal sistema de ordenación social igualitario y de gobierno aristocrático será enjuiciado favorablemente por los observadores antiguos debido a su fuerte dosis integrativa. La constitución espartana gozará de tal aprecio por el alto grado de *eunomia* («buena medida» o «buen gobierno») que imperaba en su seno. Por tomar un ejemplo, veamos el veredicto favorable de Jenofonte con respecto a las leyes espartanas:

> Lo siguiente también provoca gran admiración por las leyes de Licurgo. Como viera que el culto a la virtud era voluntario y que los virtuosos no eran suficientes para aumentar la fama de su patria, obligó a todos los hombres de Esparta a practicar todas las virtudes en la vida pública. Y así, como los individuos difieren entre sí en cuanto a si practican o no la virtud, Esparta, muy verosímilmente, aventaja a todos los otros estados en cuanto a esta, porque solo ella hace de la moralidad (*kalokagathia*) materia de orden público[161].

Incluso en el caso de Platón, hay que dar por cierto que su teoría política estaba influenciada por la fama de las leyes del mundo dorio, a las que quiso dar cabida en sus proyectos de la *República* y las *Leyes*. A menudo pone Platón como ejemplo al legislador mítico espartano Licurgo, junto a Solón[162], y no en vano, en las *Leyes*, que comienzan con una evocación de Licurgo y la constitución mítica de Esparta[163], participan un ateniense, un cretense y un espartano, que resumen los aspectos básicos de su constitución[164].

La comparación del *kosmos* espartano con la *politeia* solónica nos muestra, por una parte, elementos similares, tales como la idea de la participación de la mayoría ciudadana en los asuntos del estado bajo la dirección de una elite aristocrática. Pero, por otra, también existen marcadas diferencias entre la *eunomia* espartana y la *isonomia* ateniense que sentarán un importante precedente en el devenir político de la era clásica. En el caso de Esparta, el peso de la tradición (*basileia* bicéfala) y de la aristocracia (gerusía, eforado) será mayor que en el caso de Atenas. En la constitución solónica, en cambio, la aristocracia, sin perder su protagonismo, se verá afectada por un mayor grado de permeabilidad. Además se integrará en los organismos de una *polis* que se define a través de la igualdad de derechos civiles de los ciudadanos que la sostienen, preludiando, como a continuación podremos observar, uno de los elementos troncales del sistema democrático[165].

161. Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 10, 4.
162. Platón, *Fedro*, 258c; *República* 10, 599c, ss.; *Banquete*, 209a-e.
163. Íd., *Leyes* 1, 630 d, ss.
164. *Ibid.*, 633b-c.
165. Raaflaub, 1995, 33 s.

TEORÍA Y PRAXIS POLÍTICAS EN LA ÉPOCA CLÁSICA (SIGLO V)

Hasta ahora hemos podido consignar un amplio elenco de voces, apologéticas y críticas, de variadas procedencias, que se pronuncian sobre las ventajas y los inconvenientes de los sistemas políticos que se sucedieron en Grecia a lo largo de la era arcaica. A continuación observaremos detenidamente el desarrollo específico de la teoría política y su concreción práctica que conducirá a la democracia ateniense, a fin de seguir estableciendo comparaciones con otros sistemas de gobierno, como el espartano, el persa, o con ejemplos actuales, e indagar así los motivos que conferirán a la *politeia* ateniense su reconocida relevancia histórica. Colacionando todos los datos disponibles a tal efecto, se procederá a evaluar la potencialidad política del régimen ateniense, sin descuidar su capacidad de atracción, de convocatoria y su relevancia constitucional. Para abordar esta tarea debemos revisar, en primer término, los procesos históricos que facilitan la implantación del régimen democrático, requisito imprescindible para entender su complejidad y su funcionamiento. En una segunda etapa, analizaremos el armazón institucional, las competencias de sus organismos e instituciones y su grado de efectividad política y social. Finalmente, se pondrán en cuestión los motivos que otorgaron al sistema democrático de Atenas una marcada ejemplaridad dentro del espectro constitucional griego, sin prescindir de su intensa recepción en el campo de las letras, de las artes y del pensamiento.

1. La democracia ateniense

El siglo V, enmarcado al inicio por la Revuelta jonia (500) y en su fase final por la conclusión de la guerra del Peloponeso (404), resulta crucial para el desarrollo de la arquitectura política griega. Las consecuencias

de las guerras greco-persas, la creación del imperio naval ateniense, la consolidación de la democracia y la encarnizada pugna que se desata por la hegemonía en Grecia, son las características más destacadas de esta fascinante época. Igualmente dignas de mención son las profundas transformaciones económicas, políticas y sociales que se generan en suelo griego a raíz del auge de la *polis* tras su triunfo sobre la monarquía persa, que conllevarán una expansión cultural sin precedentes, responsable de creaciones excepcionales e imperecederas en el arte, las letras y las ciencias. Atenas contribuye notablemente a este esplendor al erigirse en el principal centro receptor y difusor de la cultura helena, cuyos máximos representantes no son exclusivamente atenienses, sino personajes procedentes de todos los confines de la Hélade.

Los logros en la arquitectura y las artes plásticas convierten en poco tiempo la Acrópolis de Atenas en un excepcional conjunto monumental, reflejo propagandístico del sistema democrático: Ictino y Calícrates construyen el Partenón (447-438), que será adornado por Fidias con una magnífica estatua de la diosa Atenea *Parthenos*. Poco después se erigen los Propíleos (437-432), el Erecteo (408) y el templo de Nike (406). En las artes escénicas sobresalen Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes. En la filosofía y la retórica aparecen los sofistas, expertos en el debate público y la teoría política. La figura más controvertida de la intelectualidad ateniense es sin duda alguna Sócrates, maestro de la dialéctica que, a través de sus insistentes preguntas, suscitará la incomprensión de la mayoría de sus conciudadanos, lo que al final le llevará a su célebre condena a muerte (399). Sobre su personalidad y su obra nos informan sus discípulos Jenofonte y Platón.

El discurso político promovido primero por los sofistas y ubicado luego en las distintas escuelas filosóficas (Isócrates, Platón, Aristóteles) trata de diseñar las bases del estado ideal y no ahorra críticas a la democracia. De esta nueva toma de conciencia del presente nace la historiografía merced al ímpetu investigador de Heródoto de Halicarnaso. Con ella, se inaugura el análisis sistemático del pasado como registro de modelos de actuación, capaces de influir en el presente y en el futuro. El ímpetu crítico de Tucídides, que establecerá un nuevo punto de convergencia con respecto a las exigencias metodológicas del historiador, se convertirá en referencia ineludible para la posteridad[1]. Democracia y cultura contraerán una alianza inseparable conformando un erudito foro de debate que se prolonga hacia la esfera pública generando así un novedoso modelo de vida social. De todos los ejemplos de gestación de sistemas políticos en el mundo griego, la implantación

1. Momigliano, 1983, 166-195.

del sistema democrático en Atenas es, sin duda alguna, el mejor documentado por nuestras fuentes y el que mayor interés viene suscitando desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Como ya se ha detallado anteriormente, el primer paso hacia un régimen participativo fue dado por Solón. Sus iniciativas contribuyeron en gran manera a cohesionar los vínculos de identidad de la ciudadanía. A través de la plataforma constitucional timocrática que implanta el legendario legislador, se generó un eficaz organismo político abierto a corrientes reformistas y, al mismo tiempo, capaz de integrar a la aristocracia, el grupo social que seguía marcando la pauta en el sistema de responsabilidad colectiva. Visto desde una perspectiva histórica, y por paradójico que pueda parecer, el segundo paso hacia la consecución de la democracia se dio durante la tiranía de los Pisistrátidas, que se revelará involuntariamente como uno de los episodios más propicios para el fortalecimiento de las ambiciones políticas del *demos*. El dilatado paréntesis de autoritarismo que, durante su fase final, consiguió apartar a numerosas familias relevantes de la ciudad y, con ello, alejarlas del centro de decisión, contribuirá a debilitar sensiblemente a la cúpula aristocrática, acelerando su despolitización. Este proceso, aparte de provocar un vacío de poder, contribuirá a facilitar la implantación de nuevos baremos de participación pública que conferirán al *demos* un nuevo protagonismo, hasta entonces exclusivo de los notables[2].

Ya en la Antigüedad existía división de opiniones a la hora de atribuir la paternidad de la democracia ateniense[3]. Para unos, fue Solón el gran impulsor del sistema, pues ven en él al creador de un entramado constitucional que, al basar la representación social y el ejercicio del poder en elementos materiales, contribuyó a debilitar el monopolio que hasta entonces ejercía de la aristocracia de nacimiento. Así se preludiaba la apertura de la *polis* a todos aquellos sectores sociales que, por su situación económica y sus capacidades personales, se mostraban ávidos de intervenir en la gestión de los asuntos públicos[4]. Otros ven en la actuación de Clístenes, con mucha más razón, el paso decisivo hacia la democratización del sistema político ateniense, pues su reforma de las *phylai*, que en la práctica supuso un nuevo corte de las circunscripciones electorales (508-507), propició que se debilitaran los vínculos de dependencia entre la población rural ática y una parte de la nobleza al redistribuirse la ciudadanía según parámetros racionales y abstractos.

2. Bleicken, 1985, 13 ss.

3. También en la investigación moderna se debaten diferentes modelos explicativos de la implantación de la democracia en Atenas. Véanse Ehrenberg, 1950, 515-548; Rodríguez Adrados, 1975; Kinzl, 1995, 213-247; Ruschenbusch, 1995, 432-444; Raaflaub, 1995, 1-54; Stahl, 2003, II, 64-86.

4. Aristóteles, *Política* 2,12.1273b34-38; *Constitución de Atenas* 5-12.

Al mismo tiempo quedaba reforzado el poder de los comisionados del *demos* mediante la creación de un nuevo cuerpo representativo, el Consejo de los Quinientos[5]. En el fondo, la reforma de Clístenes incrementó la cohesión y la solidaridad dentro de la sociedad ateniense. Además posibilitó un acuerdo entre dos estamentos enfrentados, estableciendo un sólido marco constitucional en el que la definitiva capacidad de decisión radicaba en la asamblea del pueblo y en el consejo, cuya previa aprobación se exigía para que una propuesta de ley pudiera ser promulgada por la ciudadanía en su conjunto. Al lado de estos organismos existía la *Heliaia*, es decir, el conjunto de los tribunales de justicia que garantizaba el cumplimiento de las leyes. Otro lugar relevante lo ocupaban los cargos ejecutivos, que ejercían su mandato durante un año de forma colegiada y debían rendir cuentas de su actuación posteriormente. Los magistrados serán elegidos por sorteo y por la asamblea. Las atribuciones del arcontado, así como del antiguo consejo de la aristocracia, fueron disminuidas, con lo que se abrió la puerta a que cada vez más ciudadanos pudieran alcanzar cargos públicos. Además, se introdujo el ostracismo, que es solo comprensible por el precedente que había creado la tiranía. Con este procedimiento se protegía a la ciudadanía contra las ambiciones desmesuradas de aquellos individuos potencialmente peligrosos para la estabilidad política de la comunidad. Se tardará casi una generación en ponerlo en práctica[6].

2. Implantación de la democracia

A pesar de la indiscutible evidencia de que el origen del sistema democrático ateniense depende en gran parte de asuntos externos, esta circunstancia casi nunca queda subrayada explícitamente por los estudiosos, que, por regla general, se suelen centrar en el análisis de los factores internos del sistema. No obstante, la implantación de la democracia en Atenas hubiera sido impensable sin la incidencia masiva de la política exterior, como acredita la impresionante sucesión de éxitos militares logrados contra potencias extranjeras y grupos de presión internos que se apoyaban en ellas. El primer caso se manifiesta en la tenaz resistencia presentada contra Iságoras, líder oligárquico que contaba con el apoyo de un ejército espartano bajo el mando de Cleómenes[7]. Su rival Clíste-

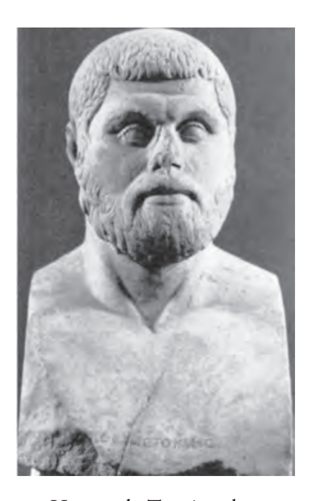
5. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 21-23; Martin, 1995, 163-185.

6. Sobre las reformas de Clístenes, véanse Bleicken, 1985, 33 ss.; Domínguez Monedero, 1991, 208-212; Meier, 1995, 125 ss.; Demandt, 1995, 203 s.; Gómez Espelosín, 1998, 74-77; Stahl, 2003, II, 20-63.

7. Fornis, 2003, 78-80.

nes había reclamado la ayuda del *demos* que, después de derrotar a la oligarquía y a las tropas espartanas, se convertirá en el principal protagonista de la política ateniense precisamente merced al éxito militar y gracias también a sus decisivas reformas constitucionales[8].

La batalla de Maratón (490), que frustrará el primer intento de invasión persa en territorio griego, será la prueba de fuego del reformado sistema político ateniense[9]. Su desenlace no solo comportará la victoria de una *polis* sobre un imperio universal muy superior en cuanto al número de combatientes y a los recursos materiales movilizados, sino que fortalecerá y legitimará adicionalmente el sistema político capaz de realizar semejante proeza, dándole un notable impulso, tanto en el terreno ideológico como en el material. Además propiciará las condiciones necesarias para enfrentarse al previsible segundo envite de un enemigo que no se daría fácilmente por vencido.



Herma de Temístocles,
Museo de Ostia.

Si las medidas adoptadas por Clístenes y el impacto de la victoria de Maratón se perfilan como antecedentes indispensables, el acontecimiento que fomentará de manera más determinante el progreso de la democracia en Atenas será la construcción de una flota, la mayor de Grecia (unas doscientas embarcaciones), a instancias de Temístocles. La armada constituirá el «muro de madera» (*xylinon teichos*, según la afortunada expre-

8. Welwei, 1998, 157-161; Jones, 2004.
9. Meister, 1997, 32-34; Gómez Espelosín, 1998, 156 s.

sión oracular que interpretó el estratega ateniense antes de Salamina)[10] de la democracia ateniense, sirviendo como arma decisiva ante la nueva e inminente amenaza persa[11]. En el año 480 Atenas se verá obligada a posicionarse frente a las pretensiones del rey persa Jerjes, que exigía su sumisión. Guiado providencialmente por Temístocles, el *demos* de Atenas se inclinó al fin por presentar resistencia[12]. En el transcurso de la guerra y como consecuencia del avance persa, los atenienses hubieron de desalojar su ciudad, subir a sus naves y dirigirse a la isla de Salamina y a Trecén[13], donde formarían temporalmente una nueva *polis*, fuera de su tradicional ámbito espacial. El carácter espectacular de la situación queda subrayado por el siguiente episodio. En el transcurso de los preparativos que anteceden al choque naval entre griegos y persas, el general corintio Adimanto llamó a Temístocles «apátrida» (*apolis*) y quiso privarle de voz y voto en el consejo de guerra que precedió a la batalla de Salamina. A esto el aludido respondió que los atenienses «tenían una *polis* y un territorio» mayor que el de los corintios, pues disponían de doscientas naves perfectamente equipadas[14]. Es significativa la respuesta de Temístocles a Adimanto por cuanto implica que la *polis* no depende de un determinado accidente o ubicación geográfica, sino que se entiende a través de la suma de sus ciudadanos. La voluntad del *demos* de Atenas de abandonar la ciudad comportaba un alejamiento de aquellos lugares que simbolizaban los más inconfundibles signos de identidad ciudadana. Tal situación hubiera podido prolongarse definitivamente si el plan de Temístocles hubiera fracasado. En este sentido, el traslado de la *polis* de Ática a Salamina implica la vigencia de un extraordinario potencial reflexivo por parte de una ciudadanía que se muestra capaz de arriesgarlo todo por conservar su autonomía[15]. El *demos* de Atenas, al frente de políticos de marcada ascendencia popular, participa de lleno en las victorias de Salamina (480) y Platea (479) que consolidan definitivamente el sistema de participación masiva del pueblo en el gobierno de la *polis*[16].

10. Frente a la oposición de los que consultaban a los cresmólogos y proponían refugiarse en la Acrópolis. Véase Heródoto 7, 141, 3-4. Para el episodio en particular, véase Schrader, 2006, 985. Para la interpretación del oráculo, Hernández de la Fuente, 2008b, 169.

11. Sobre la fundación de la Liga helena para oponerse a la invasión persa, véase Heródoto 7, 145; Meister, 1997, 92-99.

12. Sobre el panorama general de las guerras greco-persas, véase Gómez Espelosín, 1998, 150-164.

13. Sobre el edicto de Trecén, véase Meister, 1997, 99-111.

14. Heródoto 8, 61, 1-2.

15. Meier, 1995, 272-277. Acerca de la intensa participación popular en las decisiones tomadas por la asamblea ateniense, véase Finley, 1986, 95 ss.

16. Heródoto 7, 143 ss.; 9, 65; Tucídides 1, 23; Meister, 1997, 41-43. Sobre la decisiva participación espartana al lado de Atenas y demás aliados en la segunda guerra médica, véase Fornis, 2003, 85-97; Welwei, 2004, 132-165.

La condición indispensable para el ejercicio de cualquier actividad política en todos los estados griegos fue desde siempre el servicio militar[17]. Así, la introducción de la falange de hoplitas conllevó la ascensión de las capas medias de propietarios de tierras, que lograron, gracias a la creciente importancia de la infantería pesada, abrirse paso a costa de los nobles que combatían a caballo. A los ciudadanos atenienses más pobres no les quedaba otra alternativa para servir a la *polis* que la flota, dada su enorme demanda de tripulaciones, infantería ligera y remeros. De ahí surge la integración militar y, por ende, política, del grupo social más numeroso de Atenas, hasta entonces recluido al margen del espectro constitucional. La flota se convierte no solo en un mero artefacto bélico sino también, por así decir, en el cuerpo social de la democracia[18]. Los pequeños campesinos y, sobre todo, el proletariado urbano adquieren a partir de ahora una renovada relevancia constitucional que derivará en la democratización del sistema político de Atenas[19].

El mantenimiento de la escuadra requería enormes recursos. A los costes de construcción de las embarcaciones, se añadían los sueldos de las tripulaciones. En un principio eran los ciudadanos más pudientes quienes costeaban la mayor parte de los gastos; más tarde serán los aliados de Atenas quienes se harán cargo de ello pues, al finalizar las guerras grecopersas, numerosos estados griegos buscarán y encontrarán la protección de la flota ateniense ante la persistente amenaza persa[20]. La fundación de la Liga ático-délica (477), factor determinante de la democracia ateniense, vincula la política exterior a la reforma del tejido social interno[21]. Atenas extiende su patronazgo hacia las ciudades griegas del

17. Uno de los mejores ejemplos en los que se subraya la estrecha interdependencia que impera entre el dispositivo militar de un estado y su armazón constitucional lo proporciona la *Ciropedia* de Jenofonte. Aunque dicho texto relate episodios ubicados en pleno Imperio persa, su validez para los estados griegos esta fuera de duda. Véase al respecto Bruell, 1994, 26 ss.

18. Aristófanes identifica en múltiples alusiones de su vasta obra la flota con la democracia (véanse *Los caballeros* 785, 1181 s.; *Las avispas* 685; Stahl, 2003, II, 234-243).

19. Esa percepción aviva la oposición contemporánea condensada en el panfleto antidemocrático de Pseudo-Jenofonte titulado *Constitución de Atenas*, donde leemos: «Primero he de decir que aquí parece justo que los pobres y el pueblo tengan más preponderancia que los nobles y los ricos por la razón siguiente, que el pueblo es quien rema en las naves y con ello han posibilitado que la ciudad tenga su posición de poder. Pero los pilotos y los que dan órdenes a los remeros, los comandantes, los oficiales navales y los constructores de barcos, todos estos son en realidad los que han dado el poder a la ciudad mucho más que los hoplitas, los nobles y los buenos» (Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas* 2).

20. Sobre la relevancia de la flota como factor decisivo de la política ateniense, véase Bleicken, 1979, 167 ss.; Eich, 2006, 150-173.

21. Tucídides 1, 96-101; Meister, 1997, 44-56; Gómez Espelosín, 1998, 164-168; Stahl, 2003, II, 166-192.

Asia Menor e islas adyacentes. Con ese fin se amplía, bajo la influencia de Arístides primero y luego de Cimón, un aristócrata filoespartano de halo mítico, el campo de acción de la flota hasta convertirla en el instrumento más eficaz de la hegemonía ateniense[22]. La federación que lidera Atenas se constituye mediante la estipulación de pactos bilaterales sin limitación temporal con todas aquellas ciudades, ubicadas en su mayoría en torno al Egeo, que necesitaban protección contra el Imperio persa. Con ello Atenas logra un afianzamiento sin precedentes, ya que como potencia hegemónica designa a los máximos cargos ejecutivos de la Liga ático-délica de entre sus propios estrategos.

A partir de los años setenta del siglo V, la utilización de la flota constituirá la prioridad de la política ateniense. Por una parte, garantizará la protección de sus aliados, los estados miembros de la Liga ático-délica; por otra, servirá para mantener intactas las vías de comunicación en el Egeo, y a la vez para asegurar el aprovisionamiento de la ciudad con cereales procedentes de las colonias de la zona del mar Negro, permitiendo, además, intervenir militarmente allí donde se considerase oportuno. El poder marítimo de Atenas, que simbolizaba la flota, no solo es el factor vital de su política exterior, volcada totalmente hacia la expansión ultramarina, sino que incide igualmente en el desarrollo interno de la ciudad al proporcionar a sus tripulaciones ciudadanas una decisiva participación en la dirección del estado.

Una consecuencia directa de la ampliación del campo de acción de la marina ateniense fue el estallido de nuevos conflictos con otras potencias navales, como Corinto, Egina o Mégara poco dispuestas a compartir sus propias zonas de influencia. Como los rivales de Atenas eran miembros de la Liga peloponesia, no tardó en perfilarse una marcada rivalidad entre Esparta y Atenas, que acabará dominando la política griega, caracterizada, a partir de la segunda mitad del siglo V, por una incipiente agresividad y predisposición a la beligerancia[23]. La ruptura entre Esparta y Atenas se produjo a raíz de los sucesos de Ítome (462)[24]. Cumpliendo las obligaciones que derivaban de la alianza sellada entre Atenas y Esparta ante la amenaza de la invasión persa, un ejército de hoplitas atenienses bajo el mando de Cimón acudió a la llamada de Esparta, acechada por una rebelión de los ilotas que se habían concentrado en el inexpugnable montículo de Ítome. De repente, los espartanos, posiblemente por temor a que las tropas atenienses pudieran hacer causa común con los

22. Tucídides 1, 95-98; Stahl, 2003, II, 72-74. Sobre Cimón, su filolaconismo y su propaganda mítico-política, véase Piccirilli, 1984, 177 y Hernández de la Fuente, 2008a, 124-126, respectivamente.

23. Sobre las relaciones entre Atenas y Esparta en la era de Cimón, véase Meister, 1997, 134-152; Welwei, 2004, 176-180.

24. Tucídides 1, 102 s.; Aristóteles, *Constitución de Atenas* 23, 4.

asediados, rechazaron la ayuda de sus aliados y mandaron a los hoplitas atenienses a casa. La repercusión de este agravio fue enorme. Provocó la caída de Cimón, exponente de una política antipersa y a la par proespartana, propiciando al mismo tiempo el advenimiento de Efialtes, partidario de reformas democráticas, decididamente orientadas a recortar la aún persistente influencia de los círculos aristocráticos en la dirección del estado. Aprovechando el ostracismo de Cimón y la ausencia de sus hoplitas[25], representantes de las clases acomodadas, Efialtes hizo promulgar una ley en la asamblea del pueblo que mermaba el poderío del Areópago. Esta ancestral institución se perfilaba como una especie de tribunal constitucional que supervisaba la actuación de los magistrados, lo que le confería una considerable influencia y poder. Comoquiera que el Areópago fuese considerado como un reducto de la aristocracia, quedó notablemente debilitado tras la legislación de Efialtes[26].

Por fin, Pericles, siguiendo las líneas trazadas por Efialtes, intensificó el afianzamiento de la democracia. A través de sus medidas legislativas consiguió una mayor cuota de participación social e igualdad para toda la ciudadanía introduciendo el principio del voto mayoritario y la *misthophoria* o compensación económica a quienes debieran abandonar temporalmente sus tareas cotidianas para desempeñar tareas públicas o ejercer su voto en la asamblea[27]. Mediante estas medidas se daba paso a que todos los ciudadanos —independientemente de su situación económica, pues la *polis* sufraga los gastos de su actividad política—, intervinieran directamente en la resolución de los asuntos públicos, como miembros de la asamblea, del consejo, de los tribunales o de los múltiples cargos ejecutivos. El pueblo de Atenas no solo dictaminaba así sus propias normas de convivencia promulgando leyes, sino que decidía directamente el curso de la política exterior, controlaba a los magistrados y supervisaba la actuación de las instituciones, implicándose masivamente en la administración de la justicia[28]. Merced al material que proporcionan los discursos de Pericles que nos trasmite Tucídides, obtenemos un cúmulo de impresiones que esclarecen hasta qué punto llegaba a magnificarse el orgullo ciudadano, característica inseparable del sistema de valores de la democracia ateniense[29]: un ordenamiento político que, según la opinión de los contemporáneos, se definía por el ejercicio del poder público (*kratos*) por el pueblo (*demos*). Veamos algunos de los argumentos que Tucídides pone en boca de Pericles en su célebre *epitaphios logos*:

25. Piccirilli, 1984.
26. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 25-26; Meister, 1997, 56 s.; Stahl, 2003, II, 74-79.
27. Meier, 1995, 435 ss.; Bowra, 1970, 66 ss.; Meister, 1997, 57-60; Lehmann, 2000.
28. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 27.
29. Brown, 1973, 58.

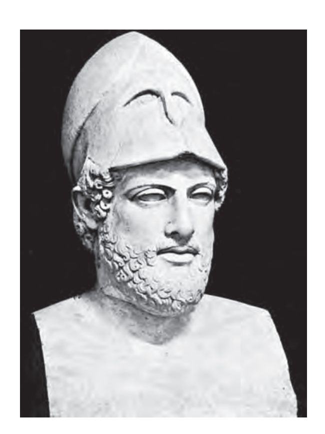
> Nos regimos con libertad en lo que respecta a lo común, y por lo que toca a la suspicacia recíproca de las ocupaciones cotidianas, no nos encolerizamos con el vecino [...] En resumen, digo que toda nuestra ciudad es ejemplo para Grecia y que cada uno de nosotros [...] se procura su propia vida con grandísima diversidad y graciosamente [...] sin necesitar el elogio de Homero [...] antes bien, toda tierra y mar se nos han hecho accesibles por nuestra resolución, por todas partes hemos dejado con nuestras colonias monumentos imperecederos de nuestras venturas y desventuras[30].

Otro planteamiento básico de la era de Pericles queda marcado por el cambio de orientación que experimentó la política exterior ateniense. Atenas suscribe un tratado con Argos, enemiga secular de Esparta, y se asocia con Mégara, que a su vez estaba enfrentada por disputas territoriales a Corinto[31], el más fiel aliado de Esparta en el Peloponeso. Con la toma de posición de Atenas en favor de Argos y de Mégara, el mapa político del Peloponeso cambia de manera sustancial[32]. Corinto y Esparta ven sus pretensiones de grandeza amenazadas por ese nuevo *reversement des alliances*. La política de Atenas, que originariamente consistía en el seguimiento de un concepto defensivo, evolucionó paulatinamente en dirección contraria asumiendo cada vez más tintes expansionistas. Mediante la obtención de tierras (*klerouchiai* o asentamientos de ciudadanos atenienses en territorio aliado) y el usufructo de las contribuciones de los miembros de la Liga ático-délica, Atenas cosechaba los frutos de su posición hegemónica. El año 454, el tesoro de la Liga ático-délica, hasta entonces depositado en la isla de Delos, es trasladado a Atenas pasando así a disposición del *demos* ateniense[33]. Las aportaciones de los miembros de la Liga ático-délica, en un principio pagos compensatorios, adquieren a partir de entonces la calidad de tributos. De esta circunstancia se deduce que, a través de estas medidas, se transforma el carácter de la federación, que pasa de ser una alianza consensuada (*symmachia*) a un dominio unilateral de la potencia hegemónica sobre sus aliados (*arche*)[34]. Atenas se aprovechará de los tributos de sus aliados para financiar los gastos que causaba la implantación de las reformas democráticas. Afrontar el importe de las dietas y de los pagos a los ciudadanos requería ingentes sumas de las arcas del estado. También se invertía una parte de los tributos en obras públicas para embellecer y trasformar la silueta de la ciudad haciendo de Atenas el nuevo modelo

30. Tucídides 2 37, 41.
31. *Ibid.* 1, 103 s.
32. *Ibid.*, 105 s.; Welwei, 2004, 181-191.
33. Plutarco, *Pericles* 12.
34. Tucídides 1, 115 ss.; Aristóteles, *Constitución de Atenas* 24; Gómez Espelosín, 1998, 172 ss.

urbanístico de Grecia[35]. La influencia que ejerció Pericles durante toda una generación (461-431) en la política de Atenas resulta esencial para la consolidación del orden democrático. Tucídides, que intenta hacerle justicia esbozando la imagen de una compleja personalidad fuera de lo común y consignando sus indiscutibles méritos, así como sus notorias contradicciones, describe su estilo político de la siguiente manera:

> En tiempo de paz, mientras Pericles estuvo a la cabeza del estado, lo gobernó sabiamente, vigilándolo de manera segura, y fue bajo su mandato cuando conoció su mayor apogeo [...]. Gracias a su autoridad, a su inteligencia y a su reconocida integridad, pudo respetar la libertad del pueblo a la par que lo refrenaba. En vez de dejarse dirigir por el pueblo, él lo dirigía; puesto que nunca había buscado el poder por medios ilegítimos, no necesitaba halagarlo; de hecho, gozaba de un respeto tal que podía hablar a los ciudadanos duramente y contradecirlos. Siempre que los veía ir demasiado lejos en una actitud de insolente confianza, les hacía tomar conciencia de sus peligros; y cuando estaban desalentados sin motivo importante, les devolvía la confianza. De este modo, bajo el nombre de democracia, el poder estaba realmente en manos del primer ciudadano[36].



Busto de Pericles. Copia romana de un original griego del siglo V. Museo Pío-Clementino, Roma.

En la personalidad de Pericles se condensa la ambivalencia de la democracia ateniense[37]. Como miembro del influyente clan aristocrático de los Alcmeónidas y personaje de gran prestigio popular, Pericles, al materializar sus ideas políticas, puso de relieve cómo una única perso-

35. Plutarco, *Pericles* 12-15; Meister, 1997, 175-191.
36. Tucídides 2, 65, 5-10. Traducción de F. Rodríguez Adrados.
37. *Ibid*., 34-46; Meister, 1997, 191-203.

na que se erigía en representante de la *polis* era capaz de desequilibrar, merced a su habilidad y conciencia de poder, el marco de la igualdad ciudadana. Es bien conocida la influencia que sobre la opinión pública de Atenas ejercía el círculo de Pericles, comparado por algunos observadores contemporáneos con la corte de un tirano[38]. Pese al indiscutible esplendor de la Atenas de Pericles, que se convierte en el transcurso de una generación en el principal foco político, cultural y económico de la Hélade[39], no debemos olvidar las condiciones que posibilitaron tal situación. Sobre los miembros de la Liga ático-délica recaía la obligación de financiar los enormes costes de la democratización de Atenas. La ciudad que se erige en baluarte de la participación ciudadana en los asuntos del estado actuaba hacia el exterior con mano dura y se comportaba con sus aliados de forma despótica. Para defender y ampliar su hegemonía, Atenas hipotecará su futuro implicándose en una guerra contra media Grecia en la que finalmente resultará vencida.

El siglo V había comenzado en Atenas con sonados éxitos militares contra enemigos externos y sus aliados aristocráticos, que favorecieron la implantación y la consolidación del régimen democrático. Pero también terminaría con la derrota de Atenas, la pérdida de su hegemonía y con graves enfrentamientos internos. Aunque su sistema democrático de gobierno no desaparecerá del mapa político de Grecia, la ciudad no se recuperaría jamás de las convulsiones sufridas a raíz de estos enfrentamientos.

3. Politización del mar

Antes de que Atenas desarrollara su enorme capacidad naval ya otras ciudades griegas, fenicias, etruscas, etc., poseían embarcaciones con las que comerciaban y pirateaban por doquier y, en caso de beligerancia, se utilizaban como barcos de guerra[40]. Sin embargo, a través de los múltiples ejemplos disponibles, observamos un cierto retraimiento al momento de movilizar a largo plazo recursos náuticos para proseguir fines políticos de cierta envergadura. Para ilustrar la situación valga solo remitirse a Cartago, ciudad de indiscutible vocación marítima, que tardará siglos en poseer un puerto adecuado a su importancia naviera. De ello se puede concluir que las embarcaciones eran requeridas por el estado periódicamente, no de forma regular, y una vez cumplida la misión, se amarraban, se licenciaban o, simplemente, se seguían utilizando para fines comerciales.

38. Ehrenberg, 1956, 104 ss., 114 ss., 186 ss.
39. Plutarco, *Pericles* 12 s.
40. Sobre la navegación fenicia, véase Blázquez, Alvar y González Wagner, 1999, 119 ss.; sobre el comercio griego en época arcaica, véase Mele, 1979 y Alonso Troncoso, 1994; sobre el comercio greco-etrusco, véase Kracht, 1991.

Existía una notable diferencia entre estos casos y el de la Atenas del siglo V, ya que esta última poseía una flota de guerra permanente que, al ser utilizada como arma política, se verá envuelta en múltiples aventuras imperialistas que determinarán la trayectoria de unas relaciones exteriores caracterizadas por un acentuado intervencionismo[41]. Esta circunstancia queda muy clara a través del discurso de Pericles, recogido por Tucídides, donde en plena guerra del Peloponeso, se esboza la relevancia política de la marina como principal baza de la amenazada *polis* ateniense. Observemos algunas de las apreciaciones más sintomáticas al respecto:

> Los peloponesios trabajan ellos mismos la tierra y no tienen capital ni privado ni público; a esto se une que no tienen experiencia en guerras largas y de ultramar porque, a causa de su pobreza, solo toman las armas para luchas breves entre ellos. Tales pueblos no pueden ni equipar naves ni enviar a menudo ejércitos de tierra, debido a que con ello se ausentan de sus propios campos y gastan sus propios recursos, y a que, por añadidura, el mar les está vedado [...] Además, no merece la pena tener miedo ni de sus obras de fortificación en nuestro territorio ni de su flota [...] Pues merced a nuestra experiencia naval nosotros tenemos, a pesar de todo, una experiencia en la guerra por tierra mayor que la que aquellos tienen en la naval gracias a su experiencia por tierra. Y llegar a ser expertos marinos no les resultará fácil [...] La navegación es cuestión de técnica, como cualquier otra cosa, y no admite ser practicada según las circunstancias y de forma accidental; exige más bien que ninguna otra actividad secundaria coexista con ella [...] Si ellos atacan por tierra nuestro país [Atenas], nosotros atacaremos por mar el suyo, y desde luego no será lo mismo que sea devastada una parte del Peloponeso y que lo sea el Ática entera: ellos no tendrán la posibilidad de compensarlo en otras tierras si no es luchando, mientras que nosotros tenemos mucha tierra en las islas y en el continente; el dominio del mar es verdaderamente importante[42].

Mediante las frases que Tucídides pone en boca de Pericles, el historiador ateniense diseña de forma paradigmática la confrontación entre una potencia terrestre por excelencia, como es el caso de Esparta, y una ciudad naval como es Atenas, sinónimo de talasocracia. A través de las comparaciones que se entablan, es posible acentuar el antagonismo estructural que persiste entre dos estrategias alternativas en su respectiva carrera por conseguir la hegemonía: tradición *versus* modernidad, rutina *versus* flexibilidad, limitación espacial *versus* capacidad de movimiento, etc. Mediante la visión que nos proporciona Tucídides, vislumbramos la relevancia determinante de la flota como factor de gestación y mantenimiento del poder[43].

41. Amit, 1965.
42. Tucídides 1, 141-143.
43. De Romilly, 1966, 143 ss.; Lévy, 1976, 63, 120 ss. Resaltemos también que el vocabulario marino recogido en la obra de Aristófanes, pleno de metáforas marinas en gran parte de sus comedias, es muy significativo al respecto.

Al perder el control sobre su flota, en la fase final de la guerra del Peloponeso, Atenas cambiará radicalmente su estructura política y social y con ello se verá obligada a buscar nuevas áreas de acción[44]. La politización del mar, entendida como la prolongación de la *polis*, entidad terrestre por antonomasia, hacia un nuevo elemento, el mar, que se constituye así en su inconmensurable espacio adicional, al que domestica y absorbe, sin embargo, sigue persistiendo como legado ateniense hasta nuestros días. Solo aquellos estados que en épocas posteriores conseguirán controlar a la larga el mar, como Cartago, Roma o Bizancio, lograrán acumular y mantener vastas zonas de dominio e incluso edificar prestigiosos imperios.

¿De qué manera se efectúa la metamorfosis que conducirá a que una tradicional potencia terrestre como era Atenas, cuya circunscripción territorial, el Ática, era una de las más extensas de la Hélade, logre integrar el mar en su sistema político, económico y social? ¿Cuáles son los eventos o modelos de comportamiento que propician la proyección de la *polis* hacia el mar, en el sentido descrito? La respuesta a estas preguntas solo es posible a través de un análisis de la realidad política ateniense que antecede al proceso de formación de su imperio marítimo: la Liga ático-délica.

El más expresivo ejemplo acerca de la interacción entre áreas terrestres y marítimas lo obtenemos al estudiar el comportamiento del *demos* ateniense durante la segunda guerra greco-persa. Como ya anteriormente ocurriera a los foceos, también los atenienses se ven en el año 480 obligados a tomar una decisión *in extremis* respecto a su posicionamiento frente al Imperio persa que exigía su sumisión: deben optar por contemporizar o por presentar una firme resistencia. Influenciados por Temístocles, los atenienses se inclinan por la última opción[45]. Ante la inminente ocupación de la península Ática por parte del ejército del rey Jerjes, como se ha comentado más arriba, desalojan su ciudad, suben a sus naves y se dirigen a la isla de Salamina, donde se atrincheran y se constituyen temporalmente como una nueva *polis*, ubicada fuera de su tradicional ámbito espacial. Esta trascendental gesta que se desarrolla ante el máximo peligro que jamás se cerniera sobre la ciudad, solo es comprensible, si tenemos en cuenta la enorme confianza que depositaron los atenienses en la efectividad de sus embarcaciones, su último recurso ante la amenaza exterior, al tiempo que denota una extrema flexibilidad mental y una notable capacidad de adaptación. Digamos, para utilizar una metáfora marina, que los atenienses se acogieron a la flota como a su último bote salvavidas.

44. Mossé, 1973; Rodríguez Adrados, 2006, 291 ss.
45. Sobre el panorama general de las guerras greco-persas, véase Gómez Espelosín, 1998, 150 ss.

Pero solo a través del aprecio del que gozaba la armada y la seguridad que confería a la ciudadanía no es posible explicar satisfactoriamente el trasfondo del espectacular viraje de la política ateniense. Para interpretar adecuadamente el dramatismo de la situación hay que tener también en cuenta la fuerte dosis de implementación democrática que había experimentado Atenas desde las reformas de Clístenes y de forma especial desde la política naval de Temístocles. Este profundo arraigo democrático es perceptible a través de las fuentes contemporáneas que resaltan la preponderancia del factor humano, es decir, del ciudadano (*polites*), frente a la efectividad de recursos técnicos: «Una ciudad consiste en sus hombres [ciudadanos] y no en unas murallas ni unas naves sin hombres»[46].

La decisión del *demos* ateniense de abandonar la ciudad, las casas, los templos, las tumbas de los antepasados y los lugares más entrañables del espectro social cívico hubiera podido ser definitiva, en caso de fracasar el plan concebido. En este sentido, el traslado de la *polis* a través del mar, que actúa aquí como barrera defensiva, implica la vigencia de un extraordinario potencial reflexivo por parte de una ciudadanía capaz de adoptar tan arriesgada decisión[47]. Podemos presuponer que los acosados, inmersos en una empresa común de la que dependía su futuro, se sentían seguros de poder solventar a la larga su precaria situación. De este cúmulo de medidas se desprende que los atenienses pensaban derrotar a sus enemigos gracias a su flota en el golfo de Salamina, lo que ratifica que confiaban decidir el conflicto en un nuevo espacio político vital para su futuro: el mar. Este adquiere aquí por vez primera una nueva función al convertirse en la prolongación natural de la *polis*. El mar actuará a continuación como medio de transporte, barrera natural, hábitat, teatro de operaciones bélicas decisivas, espacio vital y espacio político al mismo tiempo. Asistimos a una movilización masiva del elemento marino como inagotable reserva de recursos, puesto a disposición de toda la comunidad, hecho insólito y paradigmático a la vez[48].

El mar ya no es, como fue para los corintios, una mera vía de comunicación hacia sus colonias en Oriente y Occidente; o como fue para los foceos, un medio de escape que les posibilitó alejarse del grave problema que les acechaba; o para los potentados griegos de época arcaica, una fuente de recursos para estabilizar su precaria posición social. A partir del siglo V y a través del auge de Atenas, el mar se transformará en un espacio físico adicional de la *polis* y con ello en el escenario político del fu-

46. Tucídides 7, 77, 7. Acerca de la intensa participación popular en las decisiones tomadas por la asamblea ateniense, véase Finley, 1986, 95 ss.

47. Meier, 1995, 272-277.

48. La ejemplaridad del hecho es contundente, ya que crea un precedente y un patrón de comportamiento al mismo tiempo.

turo. La prolongación de la *polis* hacia el mar, o, dicho de otra manera, la politización del mar, será de una trascendencia decisiva, no solo para el devenir del sistema político griego, sino también para la futura configuración del poderío de un estado. La conjunción y alternancia entre la tierra y el mar como foco de recursos de poder pervivirá hasta que en siglo XX el aire y la aviación les disputen su secular hegemonía.

4. Armazón constitucional

Atenas poseía una superficie comparable a la del actual Gran Ducado de Luxemburgo, con un espacio cultivable de unas 65.000 hectáreas. Partiendo de la base de que se necesitaba un mínimo de 2,4 hectáreas de tierra de labor para asegurar la subsistencia de una familia media, la superficie agraria hubiera podido alimentar como máximo a unas 25.000 familias, siempre y cuando el terreno disponible hubiera estado repartido equitativamente, cosa que no era así[49]. Ya que los datos que poseemos sobre la población ática son muy superiores, debemos concluir que Atenas dependía de la importación de grano para alimentar a su creciente población y que su actividad económica se extendía a otros sectores, tales como la explotación de las minas de Laurión y de los recursos del mar, así como la producción, el comercio y la exportación de una variada gama de bienes de consumo.

La importancia de los esclavos en la economía ateniense fue decisiva. Y precisamente su elevado número, mayor que el de los ciudadanos, constituye una de las paradojas de la Atenas democrática. Su estatus, como posesión ilimitada de su señor y parte integrante de su patrimonio, se definía en la realidad a través de formas bastante distintas[50]. Sus condiciones de vida podían ser en algunos casos incluso más benévolas que las de muchos hombres libres que vivían en situaciones más precarias si cabe, por ejemplo, los pequeños agricultores que apenas podían subsistir con su labor, bajo la amenaza continua de malas cosechas, o los jornaleros expuestos a condiciones de explotación extrema. Aunque muy a menudo trabajaban junto a hombres libres, el uso de esclavos, procedentes en su mayor parte del extranjero, en el campo, en las manufacturas (*ergastria*) o en las minas, desempeñó un papel crucial en los procesos de producción. Entre los esclavos, totalmente apartados de cualquier actividad política, y los ciudadanos mediaba un significativo número de extranjeros (metecos) que, aunque no participaban activamente de la vida política, estaban,

49. Jameson, 1992, 135-146; Ruschenbusch, 1995, 440-443.
50. Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas* 1, 10-12. Sobre la estructura social de la democracia ateniense, véase Demandt, 1995, 206-212.

como personas libres que eran, integrados en la sociedad y gozaban de la protección de las leyes. A diferencia de los ciudadanos, los residentes extranjeros censados junto con sus familias tenían obligaciones tributarias de capitación, pero es muy ilustrativo el hecho de que no pudieran adquirir terrenos. Aparte de su compromiso de prestar servicio militar (salvo contra su antigua patria) y la asunción de costosas obligaciones públicas, estos estaban excluidos de cualquier actividad política. Por más que este círculo de personas residiera en Atenas desde varias generaciones y contribuyera de manera notable a la prosperidad común, los metecos solo obtenían la plenitud de los derechos civiles en contadas ocasiones. Por otra parte, los empresarios más activos procedían precisamente de este colectivo. El florecimiento económico de Atenas —así como muchos de sus logros culturales— fue debido en gran parte a la población extranjera residente, como muy bien podemos observar a través del ejemplo que nos proporciona la biografía de Licias[51].

No debe confundirse al pueblo ateniense (*demos*), es decir, a aquellos que participaban directamente de las tareas políticas, con toda la población del Ática. Hay que consignar en este contexto la significativa cantidad de esclavos y libertos (según cálculos, unas 100.000 personas), así como los extranjeros residentes (unas 30.000 personas). En otro apartado se incluyen las mujeres, los menores y los no aptos para el servicio militar (unas 100.000 personas) que, a pesar de ser ciudadanos, no intervenían en el sistema político por no hallarse encuadrados en el ejército o en la flota y solo tenían capacidad jurídica a través de sus tutores[52]. Así, de los aproximadamente 300.000 habitantes del Ática, solo unos 40.000 *politai* estaban en posesión de la ciudadanía de pleno derecho. Sin embargo, es preciso contrastar estas cifras con otras *poleis*, donde solo las capas pudientes gozaban de la plenitud de derechos civiles. Pese a sus incongruencias y defectos, la democracia ateniense alcanzó una alta cuota de participación en lo que concierne a la relación entre el número de ciudadanos y el resto de la población que vivía en su territorio. Desde la época de Solón persistía la división de la ciudadanía según el censo de cada uno. Aunque en la asamblea del pueblo todos tenían los mismos derechos, pues cada voto contaba por igual, existía una evidente segmentación social, ya que solo las clases más pudientes (*pentakosiomedimnoi*, *hippeis*) estaban suficientemente cualificadas para ocupar la cúpula del ejecutivo que, por constar de cargos honorarios, estaba desprovista de remuneración. Este es uno de los motivos de que en plena época de desarrollo democrático siguen siendo los miembros de las casas más acomodadas los que mantienen el timón del estado en sus manos. No sorprende, pues,

51. Sobre los metecos, véase Demandt, 1995, 210.
52. Bleicken, 1985, 65 ss.

que aristócratas como Clístenes, Milcíades, Temístocles, Arístides, Cimón, Pericles o Alcibíades estuvieran a la cabeza del gobierno.

La principal competencia de la ciudadanía era el derecho a participar sin intermediarios en la resolución de los asuntos públicos, es decir, en la dirección del estado, promulgando leyes, controlando el mandato de los cargos públicos e interviniendo en la administración de la justicia. Para ello, los ciudadanos ejercían el derecho de sufragio, tanto pasivo como activo, y se adscribían a las distintas asociaciones y corporaciones políticas en su respectivo demo (es decir, cada subdivisión local) o *phyle*, marco en que se desarrollaba la vida política de Atenas. Cualquier ciudadano estaba facultado para presentar directamente proyectos de ley a debate y a votación[53]. Frente a las democracias representativas de la actualidad, la democracia ateniense se basaba en la participación directa e inmediata del ciudadano en los organismos e instituciones del estado: asamblea popular (*ekklesia*), consejo (*boule*), tribunales de justicia (*heliaia*) y magistraturas. Si tenemos en cuenta el enorme número de ciudadanos que asistía regularmente a la asamblea (como mínimo seis mil), que actuaba como jueces o como jurados en los tribunales (otros seis mil), que militaba en el consejo (quinientos) y en los demás organismos estatales y cargos públicos, se puede deducir que una gran parte de la ciudadanía se implicaba año tras año en la dirección de la *polis*. Estas condiciones de participación ciudadana no tienen parangón en ningún otro estado de la Antigüedad.

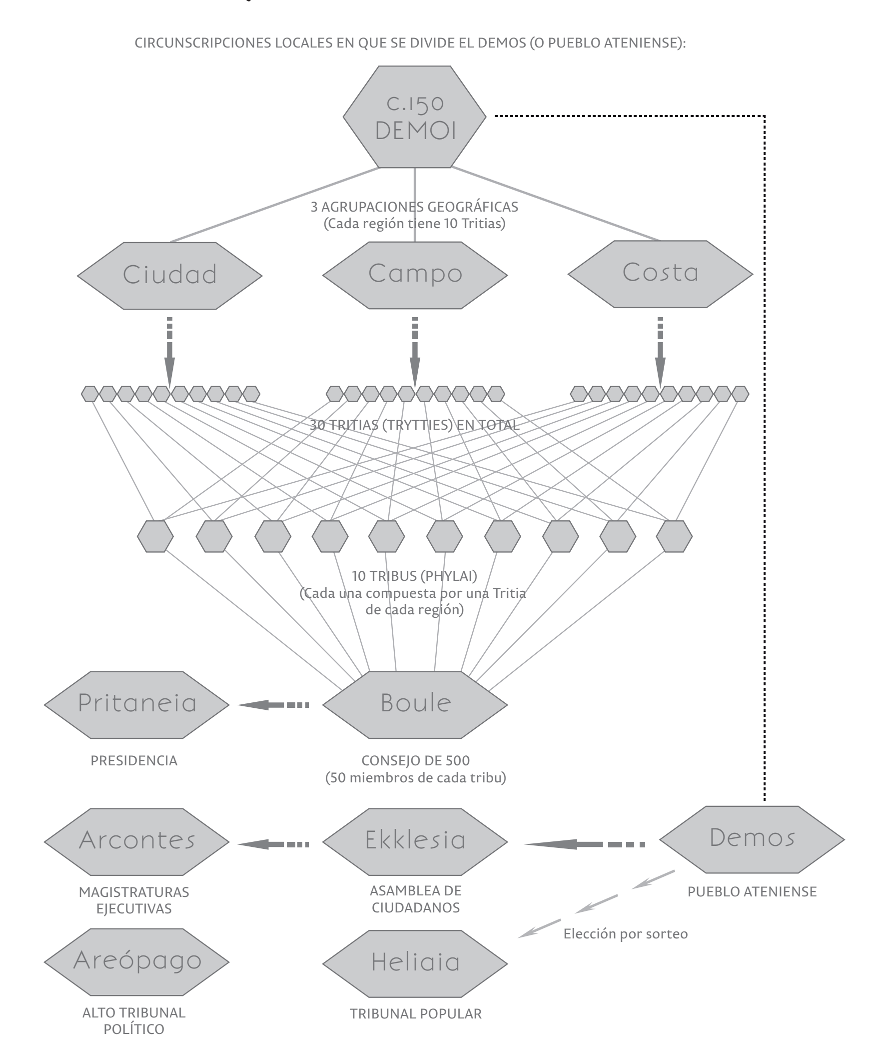
La asamblea popular (*ekklesia*) se reunía varias veces al mes y estaba presidida por un cargo creado expresamente para esta misión. Era el máximo órgano de apelación. Allí residía la soberanía del estado. Estaba dotada de capacidad decisoria cuando se reunían un mínimo de seis mil ciudadanos, todos con derecho al uso de la palabra, hecho que, en la práctica, quedaba reducido a un pequeño núcleo de oradores suficientemente preparados para hablar ante un gran público. Los veredictos de la asamblea eran inapelables. Lo que se decidía allí se convertía en ley, válida para todos los miembros de la *polis*. La asamblea no era solo la fuente de la soberanía y del derecho, sino también el organismo estatal que más nítidamente encarnaba el sistema democrático[54].

Los quinientos miembros del consejo (*boule*) formaban una especie de cámara de diputados que representaba las diez circunscripciones áticas (*phylai*) por medio de cincuenta miembros electos. El órgano directivo (*pritaneia*) de este consejo rotaba mensualmente entre cada una de las *phylai* y su presidente (*epistates*), el máximo representante de la *polis*, cambiaba diariamente con el fin de evitar cualquier abuso de poder.

53. Sobre el afianzamiento democrático en Atenas, véase Hansen, 1995.
54. Bleicken, 1985, 128-151; Demandt, 1995, 216.

La tarea más importante del consejo era la preparación de la actividad legislativa (*proboulema*). En él se debatían y se sometían a dictamen las propuestas de ley traídas por los ciudadanos, y finalmente se elevaban a votación ante la asamblea popular[55].

ESQUEMA DEL SISTEMA DE GOBIERNO ATENIENSE



55. Bleicken, 1985, 151-162; Demandt, 1995, 214-216.

El tribunal de la *Heliaia* aunaba en una sola institución tanto las atribuciones de los tribunales de cuentas como las de los tribunales constitucionales. Aquí se recibían los informes de los cargos públicos y se vigilaba que las acciones del gobierno se ajustaran a la legalidad vigente. La *Heliaia* venía a ser la instancia interventora superior de la democracia. Anualmente se adjudicaban por sorteo 6.000 plazas de jueces entre los miembros del *demos*, con lo cual una parte considerable de la ciudadanía ejercía directamente el poder judicial[56].

Los miembros del ejecutivo que la asamblea popular elegía para el periodo de un año formaban colegios corporativos y ostentaban competencias en los más diversas ámbitos de gobierno. Los magistrados más importantes eran los arcontes (autoridad gubernativa) y los estrategos (autoridad militar). El ejercicio de una magistratura no estaba remunerado y aquel que ostentaba un cargo debía correr con una parte de los gastos que conllevaba el ejercicio de sus funciones, de modo que en la práctica solo los ciudadanos más acomodados podían ser investidos de las dignidades de máxima responsabilidad. Será a partir del año 457-456 cuando los miembros de las tres primeras clases del censo, incluyendo a los *zeugitai*, obtendrán acceso al arcontado[57]. En caso de necesidad, por ejemplo, cuando se precisaban capitales o bienes de equipo, tales como armamento, navíos o incluso recursos económicos para financiar la celebración de festividades o representaciones teatrales, los atenienses más pudientes eran requeridos a cooperar en beneficio de la cosa pública a través de las llamadas liturgias (*leitourgiai*) o «servicios».

Una gran ventaja del sistema democrático ateniense era, sin duda, el alto grado de consenso ciudadano gracias a la intensa participación de una gran parte de la población en los asuntos del estado. Las decisiones adoptadas por la mayoría no solo representaban la voluntad general, sino que subrayaban al mismo tiempo la identidad entre los intereses particulares y el bien común. Su gran desventaja, sin embargo, era la fragilidad a la que estaban expuestos los procesos legislativos, que se decidían a través de asambleas sujetas a influencias de todo tipo y a opiniones no exentas de partidismo o demagogia. Poseemos suficientes voces contemporáneas que denuncian precisamente esta circunstancia, poniendo el dedo sobre la llaga, en sus alusiones a ejemplos concretos. Son ante todo dramaturgos e historiadores quienes dejan constancia de ello[58]: Heródoto utiliza la petición de ayuda que Aristágoras de Mileto dirigió a Ate-

56. Bleicken, 1985, 162-183; Demandt, 1995, 217.
57. Meister, 1997, 59; Bleicken, 1985, 183-200; Demandt, 1995, 221-223.
58. Aunque también es muy común en las obras teatrales criticar o caricaturizar a un *demos* que fácilmente se dejaba embaucar por consumados retores. Aristófanes es el que más ejemplos proporciona. Pero también los historiadores nos han legado un amplio listado de casos parecidos. Véase también Stahl, 2003, II, 99-120.

nas y a Esparta, hecho trascendental que desembocará en la Revuelta jonia, para extraer conclusiones acerca de la recepción de dicha solicitud en ambas ciudades. Mientras que el *basileus* espartano Cleómenes se mostró sumamente reservado y escéptico ante el proyecto, el *demos* de Atenas lo avaló y se implicó plenamente en él de forma precipitada, sin pensar en sus fatídicas consecuencias:

> Aristágoras de Mileto, que había sido expulsado de Esparta por Cleómenes, llegó a Atenas, pues esta ciudad era la más poderosa del resto de Grecia. Y, una vez en presencia del pueblo, Aristágoras repitió lo mismo que manifestara en Esparta a propósito de las riquezas de Asia y de la manera de combatir de los persas, haciendo hincapié en que no empleaban escudos ni lanzas y en que resultarían una presa fácil [...]. Y, dada la entidad de la demanda, no hubo promesa que no hiciera, hasta que consiguió persuadirlos. Parece, pues, que resulta más fácil engañar a muchas personas que a un solo individuo, si tenemos en cuenta que Aristágoras no pudo engañar a una sola persona —al espartano Cleómenes—, y en cambio logró hacerlo con treinta mil atenienses[59].

También Tucídides deja constancia de algunos sonados casos que evidencian la labilidad del *demos* al momento de tomar decisiones de trascendencia irreversible, como sucedió, por ejemplo, en el año 427 cuando se dictaminó en la asamblea del pueblo la aniquilación de toda la población de Mitilene por haberse rebelado contra el dominio de Atenas:

> Pero al día siguiente, pensando más sobre ello, casi se arrepintieron de lo que habían acordado, considerando cruel el decreto y pareciéndoles cosa enorme y fea mandar matar a todos los de un pueblo, sin diferenciar de los otros los que habían sido autores y causa del mal[60].

Vista en su totalidad, la constitución democrática ateniense se basaba en la interacción entre una tupida red de intereses individuales y colectivos articulados dentro del espacio público de la *polis*. En muchos casos, estos aparecen ligados entre sí a través de un complejo entramado político y social que daba cabida a la mayoría de la población. Esta estaba altamente motivada en colaborar en las instituciones públicas, ante todo por las ventajas y prebendas que podía obtener.

5. Exportación de la democracia

De todo lo expuesto hasta ahora se desprende que el sistema democrático debe ser considerado como una creación originaria de Atenas y solo

59. Heródoto 5, 97, 1-2. Traducción de C. Schrader.
60. Tucídides 3, 36. Traducción de B. Gracián.

comprensible a través de una serie de condiciones específicas que facilitaron su implantación allí durante la primera mitad del siglo V. Se ha podido observar cómo su progresivo desarrollo constitucional conllevó un notable fortalecimiento de las coordenadas económicas y sociales que configuraban y sostenían su armazón político[61]. Este último adquiere, gracias al enorme incremento de su poderío naval a partir de la década de los años cincuenta y cuarenta del siglo V, una importante dinámica expansiva que determinará en lo sucesivo su política interna y externa. Al imponer su voluntad por la fuerza a sus aliados de la Liga ático-délica o al orquestar expediciones marítimas con la intención de extender su zona de dominio e influencia, el *demos* ateniense se estaba comportando como una sociedad guerrera, dispuesta a utilizar su considerable potencial bélico en beneficio del estatus social de la mayoría de ciudadanos y de la posición hegemónica de Atenas en Grecia. La movilización permanente del dispositivo militar es una consecuencia directa de su proyección hacia el exterior. Otro resultado de esta estrategia expansiva será la exportación del propio sistema de gobierno a otras ciudades como elemento estabilizador al servicio de sus propios intereses políticos[62].

Al extender el armazón democrático creado en Atenas a otros estados, se estaba generando un trasvase de modelos de gobierno sin precedentes en la historia constitucional griega. Antes de producirse la exportación del propio ordenamiento político, cada constitución era considerada como una conjunción de circunstancias irrepetibles, adecuadas a las necesidades del estado que las había generado. Su resultado se concebía como la traducción de formas específicas de organización económica y social, en principio solo válidas para aquella determinada comunidad política que las desarrollaba y les daba vigencia. De la revisión de las fuentes que contienen información al respecto, puede extraerse la conclusión de que cuando los contemporáneos mencionaban la «*basileia* bicéfala», se referían implícitamente a Esparta, mientras que hablar de «democracia» era sinónimo de aludir a Atenas. Estado y constitución, *polis* y *politeia*, formaban una unidad orgánica y mental inseparable. Sin embargo, este panorama cambiará sustancialmente cuando Atenas se decida a exportar su *politeia* en la segunda mitad del siglo V para aumentar el número de sus partidarios y fomentar su dominio exterior, creando mediante la multiplicación de afinidades políticas un precedente que podía ser imitado por otros estados en circunstancias similares. Al proceder así, el ordenamiento democrático ateniense se desligaba de la *polis* y adquiría una nueva calidad definitoria y política. Con ello se hacía evidente que un de-

61. Sobre las ciudades griegas con constituciones democráticas, véase Schuller, 1995, 302-323.
62. Bleicken, 1979, 167-171.

terminado sistema de gobierno podía ser repetido fuera de su ámbito natural de gestación, generándose así una tipología de modelos constitucionales dotada de un elevado grado de abstracción y operatividad a la par. A partir de este momento, la constitución de un estado podrá ser objeto de una utilización generalizada, desligada de su lugar de origen, lo que contribuirá al desarrollo de una importante reflexión teórica al respecto.

Las repercusiones que traerá consigo esta corriente racionalizadora fueron considerables. Por primera vez en la historia del ideario político griego se observa la desvinculación del armazón estatal con respecto a su contenido, al mismo tiempo que se constata una segmentación de las instituciones políticas que a partir de ahora pueden ser contempladas por separado. En definitiva, asistimos al nacimiento del pensamiento constitucional. Recordemos, como ya se ha expuesto anteriormente, que las ciudades de Mileto y Calcis, al posicionarse dentro de la órbita política de Atenas, importaron su sistema democrático, adaptando su constitución a sus necesidades.

La disponibilidad de un modelo constitucional proporcionará un arsenal de planteamientos políticos que hasta ahora habían sido impensables. Con la transferibilidad de la democracia como sistema político no solo se estaba exportando un ordenamiento social, sino que se activaba a la vez un instrumento de poder al servicio de la razón de estado. No tenemos constancia de que antes de que Atenas proyectara su modelo constitucional hacia el exterior hubiera existido en el mundo griego un fenómeno comparable. Al actuar de esta manera, la Atenas democrática ponía en práctica un novedoso método para afianzar su posición hegemónica frente a las distintas impugnaciones de las que era objeto, creando un eficaz vehículo político que será posteriormente imitado por aquellas potencias que ansiaban un dominio ilimitado.

La democracia ateniense, en definitiva, llegará a convertirse en un sistema político sin parangón en la Grecia del siglo V. Antes de establecerse y reafirmarse en el apogeo de la Liga ático-délica (década de los años sesenta y cincuenta) existía una forma de gobierno colectivo compartido, protagonizado por los grupos económicos y sociales pudientes que —en colaboración o en competencia— lograban ejercer una influencia decisiva en los destinos de la *polis*. Será a partir de la era de Temístocles cuando Atenas se proyectará decididamente hacia el mar e implantará así, con este radical cambio de orientación, un nuevo sistema de participación ciudadana basado en el factor flota. Democracia y poderío naval son sinónimos de lo que Atenas corría peligro de perder si renunciaba a desempeñar su función hegemónica en Grecia. Para mantener su preponderancia, Atenas exporta su armazón democrático, imponiéndolo más a la fuerza que por convicción en aquellas ciudades que se mostraban dispuestas a independizarse de su férreo control. El genuino sistema de go-

bierno de una determinada *polis* se transformará así en un modelo político y constitucional aplicable a diversas situaciones o circunstancias y, desde luego, a otras ciudades[63]. Por otra parte, el modelo democrático adquiere un alto grado de flexibilidad y se hace con ello vulnerable, sensible a modificaciones e impugnaciones ideológicas. Para defender el sistema había que compararlo con otras alternativas constitucionales más imperfectas. De ahí deriva la necesidad de idealizar la democracia, proclamando sus ventajas y denunciando los defectos de los sistemas rivales mientras se alertaba sobre su peligrosidad[64]. En el transcurso del proceso de reflexión teórica que engendra esta confrontación ideológica se genera la idea de la oligarquía y de la tiranía como modelos constitucionales antagónicos a la democracia. El primero, la oligarquía, se identificará con Esparta, mientras que el segundo, la tiranía, con todo lo opuesto al sistema democrático de Atenas. La puesta en escena de este proceso de construcción de arquetipos oscila entre realidades, instrumentalizaciones, invenciones e idealizaciones, o, dicho de otra manera, se mueve a lo largo de la delicada línea que separa el mito de la historia.

6. Democracia ateniense - democracia moderna

El aspecto más destacable que se impone a primera vista al comparar las instituciones y el funcionamiento del modelo ateniense con los ordenamientos democráticos de nuestro mundo actual, es la inexistencia de una separación entre los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales[65]. En Atenas no se da la delimitación de estas áreas de actuación, competencias y atribuciones, que, fruto de las teorías de la Ilustración (Montesquieu, Rousseau, etc.) y de su posterior implantación en las revoluciones americana y francesa, son las bases teóricas del estado de derecho actual[66]. Pero tal separación de poderes tampoco se produce en ningún otro estado griego de la Antigüedad, sea de orientación democrática, oligárquica o monárquica. La independencia del poder judicial —uno de los pilares del pensamiento constitucionalista moderno— no solo era una idea extraña en la Atenas clásica, sino que además chocaba con la organización de la vida pública en cualquier comunidad política griega. En la Atenas democrática, el mismo ciudadano que actuaba como jurado

63. Bleicken, 1979, 166 ss.
64. En este contexto merece especial mención el debate constitucional que nos transmite Heródoto 3, 80-88, así como las oraciones de afirmación democrática (epitafio) que Tucídides 1, 140-144; 2, 35-46, pone en boca de Pericles en la primera fase de la guerra del Peloponeso. Véase Plácido, 1988, 22 ss.
65. Bleicken, 1985, 385-398.
66. Demandt, 1995, 229-231.

o como juez en los distintos tribunales de justicia (*dikasteria*) participaba también en los debates de la asamblea del pueblo, donde podía presentar y votar propuestas de ley que a él mismo, en virtud de su función judicial, le correspondía aplicar y supervisar. Incluso podía formar parte de alguno de los órganos colegiados que administraban los cargos públicos, cuyos componentes se encargaban de hacer respetar las decisiones previamente adoptadas en la *ekklesia* por ellos mismos. Por citar un ejemplo: la remuneración que percibían los jueces-jurados (*heliastai*) no procedía solamente de los fondos públicos asignados a tal menester, sino que también se alimentaba de las multas y confiscaciones que estos imponían en su caso. Sobre todo los tribunales de justicia, pensados inicialmente como instrumento de control de los magistrados, podían derivar en focos de presión social en manos del *demos*, dada su amplia representación numérica en los jurados[67].

El concepto de ciudadanía y la función política del *demos* ateniense presenta sustanciales diferencias en comparación con los estados modernos, lo que se debe en particular al tamaño relativamente pequeño de la *polis* griega en comparación con las mayores dimensiones de cualquier nación actual en cuanto a población, territorio y recursos. Detengámonos de nuevo a pensar que Atenas, una de las *poleis* más grandes de la Grecia antigua, era no mayor que Luxemburgo, uno de los miembros más pequeños de la Unión Europa. Pero eso no lo explica todo. El estado moderno y su paralelo antiguo difieren asimismo del concepto distinto de la función de la ciudadanía con respecto a las instituciones de la comunidad. La Atenas democrática partía de la convicción de que todo ciudadano, con independencia de su preparación intelectual o técnica, salvo raras excepciones[68], podía desempeñar cualquier función o cargo público. Este es el principal motivo de los sorteos que se efectuaban para adjudicar las magistraturas a los candidatos disponibles. Con ello se subrayaba conscientemente el enfoque de la igualdad política como reflejo de la idea del estado al servicio de sus ciudadanos.

Mientras que, en la actualidad, la ciudadanía ejerce su soberanía a través de la delegación de sus prerrogativas en parlamentos que la representan (solo en contadas ocasiones se producen consultas populares directas por las dificultades técnicas y políticas que estas presentan) y otorgan la facultad de gobernar a intermediarios expertos en la materia o políticos profesionales que se mantienen largo tiempo en sus cargos (democracia

67. Stahl, 2003, II, 87-98.
68. Las excepciones incluían ante todo funciones militares. Los mandos del ejército y de la flota no se sorteaban, eran atribuidos tras previas elecciones que conferían al electorado la oportunidad de cerciorarse sobre la idoneidad del candidato. Además, estaban excluidos los incapaces física o mentalmente.

representativa), el *demos* ateniense intervenía de forma directa en todo aquello que concernía a la cosa pública: legislación, ejecución de la política exterior, ordenamiento de las finanzas públicas, impartición de la justicia, supervisión del culto religioso, elección de los magistrados provistos de un mandato temporal, etcétera.

El *demos*, centro, cuerpo social y sinónimo del estado, no solo administraba los resortes del poder, sino que gobernaba de forma directa. De esta manera, aparte de lograr imprimir el sello de la voluntad ciudadana, se alcanzaba un grado de participación en las instituciones públicas sin punto de comparación con las democracias modernas. A diferencia de la realidad política actual, caracterizada por la formación de elites parlamentarias y gubernativas, cada miembro del *demos* de Atenas era *in nuce* un estadista potencial. Con todo, hay que reconocer una masiva aportación de personal dirigente procedente de las familias más pudientes: una buena parte de la prosopografía política de la democracia ateniense estaba dominada por la nobleza[69]. Pero esta destacable aristocratización de la democracia no solo abarcaba a las personas, sino que englobaba igualmente una fuerte impregnación del ambiente político de Atenas mediante la interiorización de ideas, normas y comportamientos aristocráticos[70]. El hecho de que sus elites no procedieran del caldo de cultivo de la democracia, sino que pertenecieran a su lado opuesto, al ámbito de la aristocracia, lo demuestran las biografías políticas de numerosos ciudadanos atenienses al servicio del estado procedentes de la nobleza. Impregnada por la ética aristocrática de sus dirigentes, orientada hacia la competitividad y la expansión de los resortes de poder, al contrario que nuestra visión actual de la democracia, el sistema ateniense era impensable sin una notable dosis de agresividad canalizada hacia el exterior. Tampoco hay que olvidar, en este contexto, que la democracia ateniense nace de la guerra que libra contra sus opositores y que se mantiene en pleno vigor gracias a un impresionante aparato militar que da cabida a la mayoría del *demos*. Por eso, el desmantelamiento de su poderío bélico al finalizar la guerra del Peloponeso no solo pondrá fin a todos los sueños de hegemonía, sino que también condicionará la pervivencia del sistema[71].

A pesar de que la voz griega *demokratia* sugiere la idea del autogobierno del pueblo en su totalidad, obviamente esto no quiere decir que se cumpliera al pie de la letra el contenido de tal denominación. Las di-

69. Gschnitzer, 1995, 428-430; Gómez Espelosín, 1998, 218-220.

70. Entre estos podemos destacar la exaltación de la guerra y de las competiciones agonales, la política expansiva con su sistema de pactos y dependencias, el desdeño del que gozaba en la sociedad ateniense el trabajo manual remunerado, etcétera.

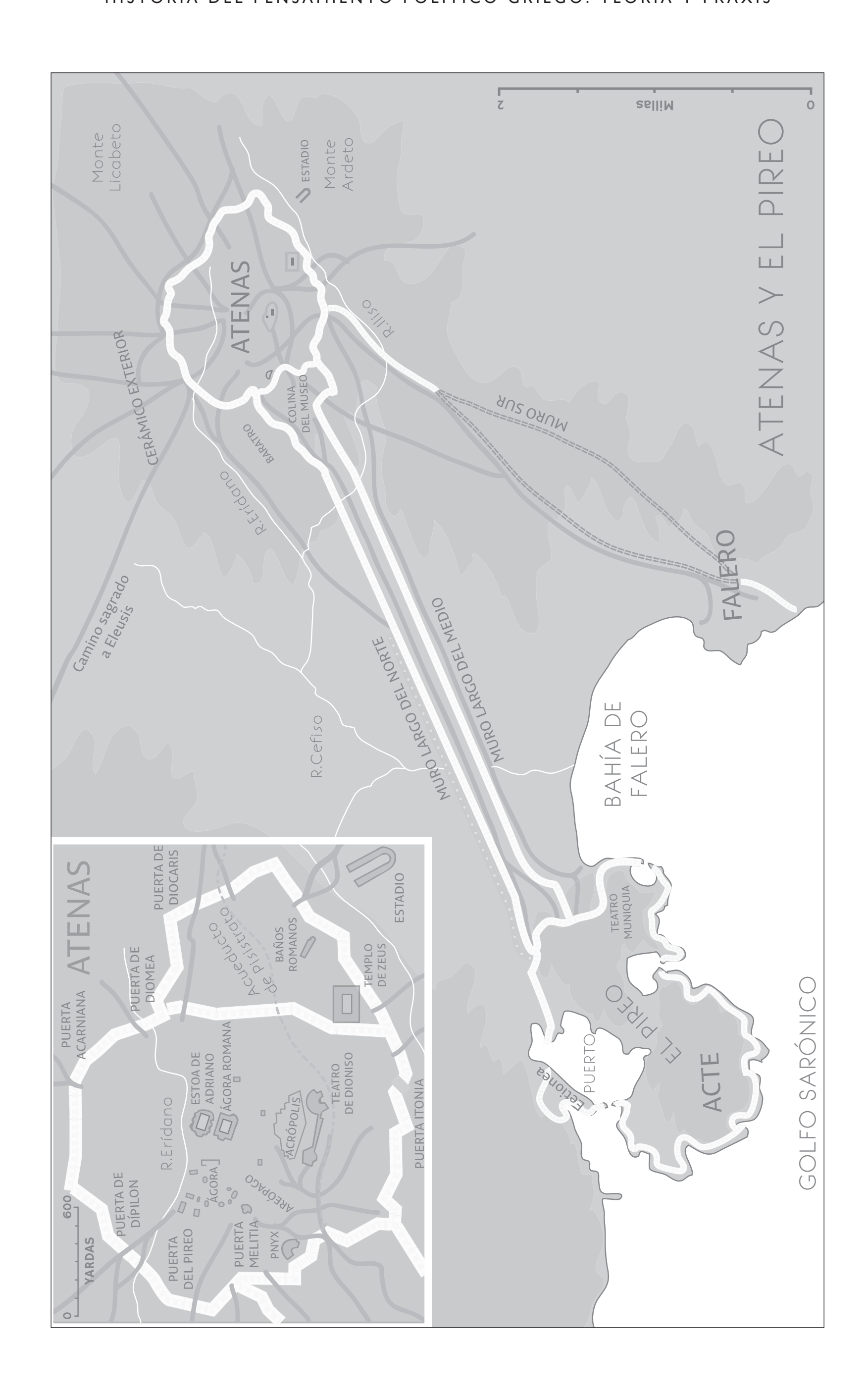
71. Hansen, 1989.

ficultades personales y técnicas, tanto en la Antigüedad como hoy día, relativizan la materialización de esta suerte de postulados. En busca de un denominador común capaz de enlazar la democracia antigua con la moderna, K. R. Popper apuntaba que la esencia de este sistema político no es la tarea de gobernar, ni mucho menos quién gobierna, sino más bien el modo en que se gobierna, característico de la llamada «sociedad abierta». En otro sentido, el sistema democrático actual y su prototipo ateniense llegan a un alto grado de convergencia, dado que ambas formas se definen primordialmente a través de su antítesis: la tiranía (en Atenas del siglo V) o la dictadura (si nos fijamos en los diferentes regímenes totalitarios que marcan buena parte de la historia del siglo XX). En consonancia con este aspecto dialéctico, la democracia es el sistema constitucional que no solo evita una acumulación de poder en una sola mano, repartiéndolo de forma más o menos equitativa para desvirtuar así su potencial peligrosidad, sino que es, al mismo tiempo, capaz de cambiar el gobierno a través de las decisiones de la ciudadanía, sin derramamiento de sangre cada vez que se produzca una alternancia de poder[72].

7. Armonía política y urbanismo democrático

Ciertas nociones básicas del pensamiento político griego, como la del equilibrio, la armonía y la buena medida (*isonomia*, *eunomia*, *mesotes* respectivamente) se revelan a la larga como indispensables para evaluar la calidad de un determinado organigrama constitucional. Ya la escuela de Pitágoras en la Magna Grecia, concibe una teoría que gira en torno a la ordenación de las series numéricas y cuyo elemento nuclear es la armonía plasmada en los intervalos que condicionan cualquier relación matemática o composición musical. En este último caso, la consecución de la armonía oscila entre la tonalidad y la atonalidad y, como consecuencia de esta visión teórica, se extrae un rechazo de la desarmonía. Conviene detenerse brevemente en el posible origen de estas ideas en la escuela pitagórica, tal vez la más clara prueba de la existencia de una teoría política presocrática. Parece que en el discurso dirigido a la asamblea de Crotona por Pitágoras, que recoge su tradición biográfica[73], se enuncia por vez primera la idea de la armonía política, que es preciso administrar correctamente por parte de la mayoría y para la mayoría procurando un orden (*kosmos*) apropiado de la cosa pública. Los conceptos de armonía, amistad y proporción contenían una clara vertiente ética pero también polí-

72. Popper, 1988, 7-14.
73. Jámblico, *Vida pitagórica* 45.


ATENAS Y EL PIREO
0
Millas
2
Monte Licabeto
ESTADIO
Monte Ardeto
ATENAS
R. Iliso
MURO SUR
CERÁMICO EXTERIOR
COLINA DEL MUSEO
BARATRO
R. Erídano
FALERO
Camino sagrado a Eleusis
MURO LARGO DEL NORTE
MURO LARGO DEL MEDIO
R. Cefiso
BAHÍA DE FALERO
TEATRO MUNIQUIA
EL PIREO
PUERTO
Eetionea
ACTE
GOLFO SARÓNICO
ATENAS
PUERTA DE DIOCARIS
ESTADIO
PUERTA DE DIOMEA
Acueducto de Pisístrato
BAÑOS ROMANOS
TEMPLO DE ZEUS
PUERTA ACARNIANA
ESTOA DE ADRIANO
ÁGORA ROMANA
TEATRO DE DIONISO
R. Erídano
ACRÓPOLIS
PUERTA ITONIA
ÁGORA
AREÓPAGO
PUERTA DE DÍPILON
0
600
YARDAS
PUERTA DEL PIREO
PUERTA MELITIA
PNYX

tica[74]. La interacción entre las clases sociales conformaba para ellos un equilibrio áureo, un *logismos* («cálculo» o «razonamiento») que aparece en uno de los fragmentos políticos más célebres del pitagórico Arquitas, filósofo que gobernó muchos años la ciudad de Tarento[75]. Así, la armonía de las esferas y del universo debía reflejarse también en el método comparativo entre individuo y sociedad, microcosmos y macrocosmos, en la filosofía política.

La armonía política fue defendida por los antiguos pitagóricos en el sur de Italia, en lo que conocemos de sus funciones de mediación social entre los ciudadanos que se sometían voluntariamente a sus arbitrajes[76] y en su evidente influencia política, atestiguada por varios episodios[77]. Los miembros de dicha escuela, al decir de Jámblico,

> hicieron guardar las leyes y dirigieron algunas ciudades de Italia, revelando y aconsejando las mejores medidas que pudieron concebir, pero absteniéndose de recibir un sueldo público... [los itálicos] quisieron que los asuntos constitucionales fueran administrados por aquellos. En esta época parece que las mejores constituciones se dieron en Italia y Sicilia[78].

La relación entre la armonía matemático-musical y la armonía entendida en cuanto justicia social y política se revelará como una de las más importantes herencias pitagóricas. La proporción geométrica aplicada a la política aparece por primera vez en el fragmento 3 de Arquitas de Tarento, que representa una aplicación de la teoría política basada en la idea de proporción áurea entre clases sociales y ciudadanas. El equilibrio áureo, tanto geométrico como político, se localiza en el *logismos*, el «cálculo», fundamental para un estado equilibrado, pues «hace cesar la discordia y aumenta la concordia»[79].

Trasladado a la esfera de la política, este concepto valora y fomenta aquellas constituciones que garantizan la máxima cuota de estabilidad. Por otra parte, dicho planteamiento conlleva una crítica a aquellos modelos políticos que destacan por su disonancia, o sea, por su falta de moderación. No es de extrañar que los miembros de la comunidad pita-

74. Kahn, 2001, 47; Konstan, 1997, 115. Para una interpretación de la vertiente política del antiguo pitagorismo, combinada con su faceta religiosa, véase Hernández de la Fuente, 2011, 120-132.

75. Estrabón I 3 4. Cf. Huffman, 2005.

76. Así lo confirma, por ejemplo, Jámblico, *Vida pitagórica* 124.

77. Como el de los embajadores de Síbaris en Jámblico, *Vida pitagórica* 133, 177.

78. Jámblico, *Vida pitagórica* 129. Aunque no parece que ni Pitágoras mismo ni sus seguidores hubieran desempeñado cargos públicos, sí cabe decir que el maestro y sus seguidores eran consultados como consejeros políticos de primer orden en asuntos públicos cuya importancia lo requiriese. Para Riedweg (2002 [2005], 60-61), Pitágoras era una suerte de consejero político.

79. Huffman, 2005b; Kahn, 2001, 47.

górica, impregnados por un notable espíritu aristocrático, se posicionaran contra la tiranía por considerarla un sistema político disonante, es decir, como una ruptura del equilibrio natural que debe imperar en el ordenamiento del estado. En todo caso cabe reiterar que la implicación política de los pitagóricos en la Magna Grecia y la práctica de algunas de sus teorías está atestiguada, por lo menos, hasta su caída en desgracia en torno a 450[80]. Sus ideas sobre la armonía matemático-musical y la geometría aplicadas a la convivencia política influirán sobremanera en la formación de una teoría política en el mundo griego, desde la Magna Grecia hasta el Egeo, cuyo ideario, inspirado en el concepto de la armonía, podrá ser definido a través de los postulados del buen gobierno (*eunomia*), la equidad (*isonomia* y *dikaiosyne*), el ingenio y la moderación (*sophrosyne*).

Más allá del plano conceptual, en los restos de la cultura material también es posible atestiguar la génesis y el desarrollo de estas ideas. La conjunción entre la praxis cultural y la teoría política puede ser visualizada mediante un lenguaje urbanístico que se apodera de las zonas residenciales de algunas *poleis* de manifiesta orientación democrática, como es el caso de Priene, Mileto, Turios o Atenas (zona del Pireo), planificadas y edificadas según los esquemas de Hipódamo de Mileto. Salta a la vista que estos barrios residenciales, caracterizados por la uniformidad de las viviendas de tamaños iguales en su mayoría, resaltaban el espíritu igualitario y cívico, de sus moradores. Las proporciones armónicas de una arquitectura pensada en torno a las necesidades de sus usuarios acredita la vigencia de un microcosmos urbanístico adaptado a los parámetros ideológicos de un sistema participativo que se percibe como un espejo de la idea de la igualdad en la clásica dinámica platónica, de probable origen pitagórico, entre microcosmos y macrocosmos. Platón se hará eco de estas ideas y las elevará a una dimensión cosmológica, considerando que las medidas de cada casa dentro de una ciudad podían ser interpretadas como una aportación a la armonía del universo[81]. Acerca de la valoración de dichos modelos arquitectónicos imperaba la división de opiniones en el mundo ilustrado griego. Mientras que Jenofonte[82] y Demóstenes[83] apreciaban las ideas hipodámicas, Aristóteles mantenía ciertas reservas frente a ellas[84].

80. Además del propio Pitágoras, fundador mítico de esta secta religiosa, filosófica y política, cabe mencionar a Arquitas de Tarento, político pitagórico contemporáneo de Platón. Para la política pitagórica aún es válido el añejo estudio de Delatte, 1922, y los de Fritz, 1940 y Minar, 1942. Sobre Arquitas y la armonía, véase Bowen, 1982.

81. Platón, *Timeo* 35b-36d.

82. Jenofonte, *Helénicas* 4.2,11.

83. Demóstenes, *Carta* 49, 22.

84. Aristóteles, *Política* 1330b.

La utilización de los espacios públicos de Atenas no estaba solo determinada por la escenificación de los actos políticos oficiales, por la celebración del culto o por las realizaciones de una nueva arquitectura urbana. Festividades y espectáculos lúdicos tenían una enorme importancia en el ingente proceso de politización del espacio público. El interés que suscitaban las Grandes Panateneas o las Dionisias Urbanas, las mayores celebraciones de Atenas, era tan grande que Demóstenes acusará a sus conciudadanos de tomar más en serio las fiestas que la conducción de la guerra contra el rey Filipo II de Macedonia[85]. No en vano, cuando Aristóteles enumera[86] las áreas de actuación de los cargos públicos atenienses, sitúa en primer lugar la organización y representación de las festividades públicas, y el celebrado comediógrafo Aristófanes no deja escapar la oportunidad de erigir un monumento en su obra *Las nubes* a la capital de los festejos, Atenas:

> En ella se celebran secretos misterios en los que la casa que recibe a los iniciados se abre en las santas ceremonias. Hay también ofrendas a los dioses del cielo, templos de alto techo y estatuas, procesiones sacratísimas en honor de los Bienaventurados y sacrificios a los dioses con hermosas coronas y festejos en todas las estaciones. La fiesta de Bromio [*sc*. Dioniso] es en primavera; se exaltan los coros de voz melodiosa y la musa de grave sonido de las flautas[87].

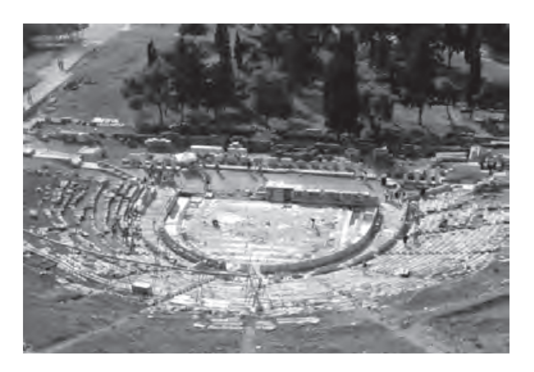
Participación política, especulación filosófica, oratoria, dialéctica, arte, arquitectura, festividades religiosas, música, simetría y armonía son ideas que se asocian, tanto en su aspecto teórico como en su vertiente práctica, al sistema democrático y a la propia Atenas. En los capítulos precedentes se han comentado una serie de ejemplos que permiten esbozar las diversas contribuciones de estas áreas de conocimiento en aras de la construcción del edificio constitucional ateniense. Pero en el anterior elenco hemos omitido intencionalmente una de las principales plataformas del sistema democrático: el teatro. El foro donde se escenificaban espléndidas creaciones del arte dramático era, junto a la *ekklesia*, el espacio público neurálgico de la Atenas clásica.

8. Teatro y espacio público

No es un hecho casual que el auge de la democracia se vea acompañado por una notable dinamización cultural. Dentro del campo de la literatura, los géneros épico y lírico, que actuaron como portavoces literarios

85. Demóstenes, *Primera Filípica* 4.26; 35.
86. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 56-58.
87. Aristófanes, *Las nubes* 301-313.

de los valores de la sociedad aristocrática que había dominado durante siglos, iban a ser sustituidos desde el siglo V por el drama —la tragedia y la comedia—, el género democrático por excelencia. El mensaje del teatro no va dirigido a una reducida elite social como sucede normalmente en la literatura de la época arcaica, sino al *demos* en general, con el que se entabla un intenso diálogo cívico, ético y moral, con fuertes matices pedagógicos[88].



Teatro de Dioniso en Atenas.

Las tragedias y las comedias áticas contienen una notable cantidad de posicionamientos políticos que, vistos en su conjunto, proporcionan un considerable caudal de ejemplos que nos permiten observar la evolución del sistema democrático, así como su recepción en la ciudad que a lo largo del siglo V asumirá la función de epicentro cultural de la Hélade[89]. El lugar donde se exponen y se divulgan estas ideas, el teatro, es el punto de encuentro entre la fantasía y la realidad, entre la teoría y la praxis política, entre la intelectualidad y la ciudadanía. Los autores dramáticos enfocan un sinfín de temas en torno a la convivencia, las debilidades humanas, la arquitectura del estado, el adecuado funcionamiento de sus instituciones, la equidad de la justicia y la viabilidad de la constitución, alertando mediante el recurso a la capacidad mediadora de los dioses sobre el peligro que comportan el abuso y la transgresión de las normas éticas y morales por parte de determinados individuos o grupos sociales[90]. Todo esto sucede a través de escenificaciones de figuras mí-

88. Rosenmeyer, 1983, 131-165; Stahl, 2003, II, 121-131. Acerca de la enorme importancia de la tragedia para la ciudad de Atenas y su régimen democrático, véase Sourvinou-Inwood, 1997, 161 ss.
89. Ehrenberg, 1956; Lesky, 1972; Meier, 1988.
90. Kuch, 1983, 31 ss.

ticas o legendarias en las tragedias, o mediante la parodia de situaciones o personajes tanto reales como inventados en las comedias[91]. Dada la enorme relevancia política y social del teatro, el espacio ciudadano por excelencia de la *polis* ateniense, todo lo que allí se orquesta adquirirá una excepcional repercusión. Figuras literarias como Ifigenia, Antígona, Electra, Orestes, Agamenón o gestas ambientadas en la guerra de Troya o en otros contextos del riquísimo legado épico y poético heleno, no solo protagonizan la trama de numerosas obras de arte, sino que monopolizan los espacios públicos más sensibles de la vida social. Personajes o episodios mitológicos sustituyen a situaciones e individuos reales cuya puesta en escena no se consideraba adecuada (con la notable excepción de la comedia) en una plataforma tan comprometida, capaz de influenciar notablemente a los miles de ciudadanos congregados en las gradas del teatro. Para impedir cualquier alteración del sistema de valores reinante, no se daba acceso en la tragedia a la escenificación histórica del pasado y de sus máximos protagonistas, restando así deliberadamente importancia a las individualidades que lo personalizaban. A excepción de *Los persas* de Esquilo, obra en la que intervienen personajes de reconocida relevancia histórica, las tragedias utilizan para trasmitir sus mensajes a figuras que no provienen de la realidad, sino del inagotable repertorio de la mitología[92]. Teseo, Antígona, Orestes, Edipo o Heracles son los protagonistas que dominan en el escenario trágico, pero no Milcíades, Temístocles, Cimón, Pericles o Alcibíades.

Algo parecido sucede en las composiciones pictóricas y estatuarias que adornan las plazas y los edificios públicos, en las pinturas murales adosadas a templos y monumentos o simplemente plasmadas en la cerámica figurativa de uso cotidiano o de función ornamental. Aquiles, Penélope, Patroclo, múltiples escenas de la *Odisea*, de la *Ilíada*, los trabajos de Heracles, etc., invaden estos espacios dominados por un sistema iconográfico acotado. Raras veces encontramos en estas representaciones imágenes procedentes del mundo real, y cuando esto se produce, los implicados suelen ser artistas, atletas y otras personas sumidas en un relativo anonimato y carentes, salvo excepciones, de notoriedad pública.

Ateniéndonos a las limitaciones que tales premisas implican, a continuación pasaremos revista a un breve elenco de ejemplos que nos proporciona la tragedia, en los que se reflejan postulados éticos, políticos o constitucionales. También pondremos bajo nuestro punto de mira a algunos personajes míticos que simbolizan diferentes opciones relacionadas con el arte del gobierno o el equilibrio social. En vista de la cantidad de textos disponibles es inevitable concentrar nuestra atención solo

91. Para un panorama general, véase Guzmán Guerra, 2005.
92. Meier, 1988, 76 ss.

en un reducido número de aspectos que permitan constatar la relevancia política de este género literario y dotar así de documentación literaria a lo anteriormente expuesto.

9. Esquilo

El epitafio que Esquilo hizo inscribir sobre su tumba, obviando su enorme fama como uno de los más reconocidos dramaturgos de su tiempo, informa solamente de que participó como un ciudadano más en la legendaria batalla de Maratón, preludio de las guerras greco-persas. A esta trascendental contienda, vital para el futuro de Atenas, dedicará el laureado poeta una de sus más conocidas tragedias, *Los persas*, representada en 472, y financiada por un joven aristócrata que, con el tiempo, se convertiría en uno de los principales protagonistas de la democracia ateniense: Pericles[93]. En esta tragedia se ha visto el embrión de la teoría política griega[94], como precedente de la sofística y mucho antes de Platón o Aristóteles, a los que los estudiosos tradicionales del pensamiento político circunscriben esta disciplina. En *Los persas*, una de las tragedias más antiguas que se conservan, abundan las alusiones al carácter institucional, por supuesto, autocrático, de la monarquía aqueménida, que es presentada al público griego como una manifestación de la tiranía, cuyo máximo exponente, el rey Jerjes, responsable de la expedición persa a Grecia[95], es venerado a través de fórmulas de sumisión (*proskynesis*) que ilustran la inmensa autoridad de los monarcas orientales frente a sus súbditos. El ilimitado poder del rey queda reflejado en su potestad de actuar sin dar cuenta a nadie de sus decisiones y en su exención de cualquier responsabilidad en caso de fracasar. Por eso, Atosa, esposa de Darío y madre de Jerjes, puede decir:

> Pues ya sabéis que cuando a mi hijo le va bien se convierte en un hombre admirable, pero cuando le va mal... no tiene que rendir cuentas ante la ciudad y, salvándose, reina de todas maneras sobre esta tierra[96].

En líneas generales, en *Los persas* de Esquilo se observan paradigmas análogos a los que empleará una generación más tarde el historiador Heródoto de Halicarnaso que evocará en sus *Historias* una imagen similar de estas dos esferas paralelas pero contrapuestas: el despótico mundo

93. No era la primera obra dedicada al tema. Unos años antes (476), Frínico había estrenado una tragedia con un contenido similar financiada por Temístocles.
94. Cartledge, 2009, 69 ss.
95. Sobre la importancia de la tragedia *Los persas* de Esquilo como fuente histórica, véase Meister, 1997, 111-119.
96. Esquilo, *Los persas*, 211 ss.

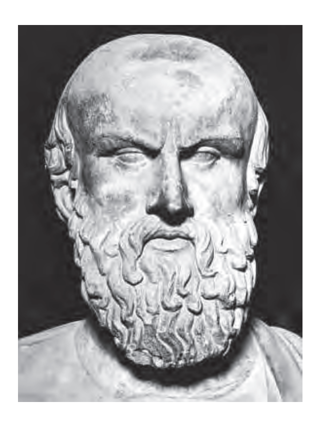
oriental simbolizado por la monarquía aqueménida y, en su periferia, el mundo libre de la *polis* griega, representando su más explícita contestación. Una de las escenas cruciales de *Los persas* narra el sueño de Atosa, madre del gobernante responsable de la dramática toma de Atenas durante las guerras greco-persas y de la no menos trascendental derrota persa frente a los griegos en la bahía de Salamina. En este sueño aparecen dos figuras femeninas uncidas al carro real del monarca persa. Mientras que una de ellas se resigna, aceptando el papel que le ha deparado el destino y sigue tirando de la carroza, la otra mujer, reconocible como griega por su atuendo, se niega a seguir tirando del vehículo y lo hace volcar, provocando así la aparatosa caída del rey. A través de una gráfica imagen, Esquilo plasma una situación histórica contemporánea de gran repercusión política y social. Convencidos de la superioridad de su sistema constitucional, los estados griegos que se negaban a aceptar la supremacía de una potencia externa, presentaron una decidida oposición a las ambiciones del monarca oriental. A la pregunta de la soberana persa Atosa, «¿quién reina sobre ellos [*sc.* los atenienses] y quién manda sobre su ejército?», se le contesta: «¡No son siervos ni súbditos de nadie!».

De la implícita comparación que Esquilo establece entre el sistema democrático y el gobierno monárquico este último sale perdiendo. Los ciudadanos de Atenas que cierran filas tras las leyes de su ciudad constituyen, según la visión de los afectados, el más vivo contraste frente a los súbditos del rey oriental, obligados a seguir ciegamente sus mandatos *nolentes aut uolentes*. Esta clase de valoraciones están claramente impregnadas de orgullo cívico, tal y como lo expresa uno de los miembros de la *polis* ateniense que, ya en Maratón, había contribuido al fracaso del primer intento de invasión persa. Esquilo también se sirve de otra técnica literaria para enfatizar el papel preponderante de la ciudadanía ateniense[97]. Mientras que en el bando persa, el de los perdedores, sus protagonistas están dotados de nombres propios y de una inconfundible individualidad (Darío, Jerjes, Atosa), ningún personaje griego (por ejemplo, Leónidas o Temístocles, que por su valía bien hubieran merecido ser celebrados en el espacio más emblemático de la *polis*) es resaltado o nombrado explícitamente[98]. Mediante el deliberado anonimato de los actores helenos, vencedores de la contienda, se idealiza una *isonomia* que

97. Ehrenberg, 1956, 21 s.; Raaflaub, 1985, 123-125.

98. Sin embargo, sí que hay referencias implícitas que resaltan el papel de Temístocles, en la argumentación de Esquilo, y que eran inmediatamente captadas por el público. Se citan los beneficios de las minas de Laurión que, a iniciativa de Temístocles, fueron dedicados a la construcción de la flota. También se menciona el ardid ideado por Temístocles para provocar el ataque de la flota persa en Salamina. La visita del agente de Temístocles en el campamento persa se eleva a la categoría de intervención vengativa de los dioses: «Señora, el primer iniciador de todos los infortunios que luego se siguieron, aun-

solo puede darse en un marco constitucional consensuado y cohesionado socialmente. Al mismo tiempo se subrayan las prerrogativas de la *polis* sobre el individuo y se acentúa la preeminencia de la cosa pública, en este caso la razón del estado, sobre los intereses particulares y las pretensiones de protagonismo de sus componentes[99].



Busto de Esquilo.
Museo Capitolino, Roma.

En *Prometeo encadenado*[100] anotamos otra alusión no menos explícita a la contraposición entre un gobierno participativo y otro autocrático, radicalizada en la concienciación del peligro que comporta para el estado la inestabilidad de un régimen despótico, siempre contestado por los que lo sufren. Con este drama Esquilo nos sitúa en el centro de la mitología helena, evocando la violenta revuelta que Zeus promueve contra su padre Crono y que le catapulta a la cumbre del Olimpo. Pero este derrocamiento deviene en una amenaza latente contra su inductor al crear un precedente peligroso. Para protegerse contra cualquier cuestionamiento de su poder, el régimen de Zeus opta por endurecerse, se vuelve opresivo y ha de soportar la crítica de aquellos que, como Prometeo, no tardan en convertirse en víctimas del nuevo señor del Olimpo. Podemos observar a través del espejo del mito un tema especialmente candente y de continua actualidad en la Atenas de Esquilo, que se acababa de liberar de la amenazante tiranía de Hipias y del dominio del rey

que de dónde vino nadie lo sepa, era algún genio de ira, algún maligno espíritu como los que inducen a los hombres a su perdición» (*Los persas* 353 s.).

99. Kuch, 1983, 31 ss.

100. Obra estrenada alrededor del año 450.

persa, y se aferraba a los principios éticos propios de un estado gobernado por sus mismos ciudadanos.

En varios pasajes de su obra, Esquilo alaba con profusión el sistema político de Atenas, resaltando entre sus más sólidos soportes y realizaciones la igualdad ciudadana y el imperio de la ley[101]. Uno de los ejemplos más relevantes aparece en la última parte de su *Orestía*, trilogía dedicada a la casa de Agamenón, *Euménides*, estrenada en 458 y enmarcada por la poetización de la conflictiva situación con la que se encuentra Agamenón a su regreso de la guerra de Troya. La *Orestía* de Esquilo relata la muerte del caudillo griego y señor de Micenas a manos de Egisto, amante de su esposa Clitemnestra, y la posterior venganza que ha de emprender su hijo Orestes. En una de las escenas centrales de la tragedia, después de que Orestes haya eliminado al tiránico Egisto, nuevo amo de Micenas y asesino de su padre, obtiene del Areópago ateniense la purificación por el crimen cometido, con lo que quedan colmados sus anhelos de justicia, que no había podido materializar en su propia patria. A través de este reconocimiento, el sistema político de Atenas es elevado al rango de suprema instancia panhelénica de gran prestigio ético. En esta tragedia se celebra a una institución no solo política, sino también moral, revestida de validez universal. Las alusiones a la fundación del Areópago, interpretado en este contexto y en la esfera de la mitología política como baluarte de la constitución ateniense, se ponen en boca de la diosa Atenea, que matiza:

> Escuchad ahora la norma que instituyo, pueblo de Ática, que vais a resolver la primera causa por sangre derramada. Este Consejo de jueces permanecerá siempre en el futuro entre el pueblo de Egeo. Esta colina de Ares, asiento y tienda de las amazonas un día, cuando por odio a Teseo trajeron aquí la guerra —una nueva ciudadela de altas torres levantaron y sacrificaron a Ares, de donde la roca y la colina tomaron el nombre de Ares—, en esta colina, digo, el Respeto del pueblo y el Miedo, hermano suyo, impedirán a los ciudadanos, de día y de noche, cometer injusticias con tal de que ellos mismos no alteren sus leyes; si ensucias agua clara con afluentes impuros y con cieno, no podrás beber ya más. Ni anarquía ni despotismo: tal es la máxima que aconsejo a los ciudadanos mantener con reverencia y no desterrar enteramente de la ciudad el temor. ¿Qué mortal se mantiene en la justicia si nada teme? Venerad, como se debe, este poder augusto, y tendréis un baluarte salvador de vuestro país y vuestra ciudad, como nadie lo tiene, ni entre los escitas ni en las regiones de Pélope. Incorruptible, venerable, severo, tal es el Consejo que establezco, guardián de la tierra, siempre vigilante por los que duermen[102].

101. Bowra, 1970, 132; Stahl, 2003, II, 131 ss.
102. Esquilo, *Euménides* 681-706.

La tragedia *Euménides* había sido estrenada poco después del ostracismo de Cimón, máximo representante de las tendencias aristocráticas en la política de Atenas[103], y del asesinato de Efialtes, artífice del desmantelamiento del poder del Areópago. A través del elogio de esta arcaica institución elevada a la esfera mitológica se estaba reivindicando la tradición al tiempo que se exhortaba a la convivencia ciudadana, al consenso cívico y a la concordia entre los *politai*. Estos aspectos quedan subrayados en los siguientes versos del coro[104]:

> No seas, te lo ruego, no seas raíz de mal, lucha civil, violencia dentro de sus fronteras. No puede ser que el polvo de la tierra beba la sangre de tus hijos con furiosa sed ávidamente tras la venganza, sangre en represalia de sangre sino en amigable comunión devolver alegría por alegría unida en amor y odio. En esto yace un remedio para las enfermedades humanas[105].

Las conclusiones que se pueden extraer de las tragedias de Esquilo no se dejan subsumir bajo un denominador común. Prevalece la complejidad. Esquilo, que no oculta su distanciamiento frente a personajes que se valen del uso indiscriminado de la fuerza para lograr sus fines, como Jerjes en *Los persas*, y que al final son irremediablemente objeto del castigo divino[106], apela a la moderación y a la buena medida como norma de comportamiento cívico. Asimismo se pronuncia por el triunfo de una justicia, tutelada por Zeus, que no prescinde de la gracia y del perdón (*Orestía*), exhorta a la reconciliación entre los que ejercen el poder y los que sufren sus consecuencias (*Prometeo encadenado*), propugna un mejor entendimiento entre los hombres y las mujeres (*Suplicantes*), y se posiciona reiteradamente contra el dolor y los horrores que causan las guerras injustas y la violencia indiscriminada (*Siete contra Tebas*, *Agamenón*, *Suplicantes*)[107].

10. Inicio de la teoría política en la sofística

Las observaciones que se dedican en este apartado al fenómeno de la sofística intentan abordar dos propósitos. En primer lugar, queremos subrayar su indiscutible importancia para el desarrollo de la teoría política clásica, la primera de la que tenemos constancia en la historia del

103. Piccirilli, 1984.
104. Bowra, 1970, 116; Meier, 1988, 123 ss.; Stahl, 2003, II, 154-162.
105. Esquilo, *Euménides* 976-987.
106. Otro explícito ejemplo en Esquilo, *Agamenón* 472.
107. Acerca de la importancia de las normas éticas en la tragedia ateniense, véase Peplinsky, 1994.

pensamiento griego[108]. El segundo motivo que hace de la sofística una referencia ineludible es la fuerte influencia que llegarán a ejercer algunos de sus más emblemáticos representantes en el ámbito intelectual ateniense en la segunda mitad del siglo V, fragua de ideas, de conceptos filosóficos, de modelos políticos y de postulados éticos.

Huelga resaltar que, dada la extrema complejidad de la doctrina sofística, su repercusión en el posterior pensamiento filosófico y político, así como la inmensa bibliografía que existe sobre el tema —frente a las poquísimas fuentes originales que poseemos—, solo nos centraremos en algunos aspectos que guardan relación con el hilo argumentativo expuesto en los capítulos anteriores. Podemos resumir nuestro interés puntual sobre la incidencia de la sofística en el pensamiento político heleno en una sola pregunta: ¿qué nuevas ideas aportan los sofistas al debate político que gira en torno al estado, su carácter, sus instituciones y su constitución?

Fuera de la tragedia y a su lado, como foco de posturas alternativas, se desarrolla una novedosa pedagogía filosófica, flanqueada por un ímpetu dialéctico, fruto de la Atenas democrática. Con ello queremos designar toda una corriente de actividades intelectuales que domina la discusión pública en la capital cultural griega. Sus representantes, venidos desde todas partes de la Hélade, eran pedagogos, rétores, científicos, filósofos y teóricos de la política. Sus posicionamientos podían estar fuertemente enfrentados entre sí, a pesar de que los solemos incluir en su totalidad bajo una misma etiqueta[109]. El que mayor renombre logrará adquirir es Protágoras de Abdera, miembro del círculo de intelectuales que se forma alrededor del estadista ateniense Pericles. Anaxágoras de Clazómenas, Gorgias de Leontinos e Hipias de Élide también merecen ser citados en este contexto.

Los llamados sofistas, o maestros de sabiduría, eran expertos en la expresión oral y en el uso de la palabra escrita. Su principal impulso didáctico consistía en dar soluciones a una infinidad de cuestiones éticas, religiosas, literarias, científicas y políticas. Impartían sus doctrinas a los jóvenes de las casas aristocráticas, persiguiendo la intención de educar a las futuras elites políticas. Los sofistas componían discursos y tratados e interpretaban los mitos a través de explicaciones racionales, como hacía Protágoras con el mito de Prometeo o Pródico con el de Heracles. Esta actividad les llevará a disertar acerca de la naturaleza de los dioses, el sentido de la religión, los orígenes de la cultura, el dominio de las pasiones, la finalidad del estado y del método más adecuado de posicio-

108. Sobre la incidencia de la sofística en el pensamiento griego, véanse Gomperz, 1999, 342-363; De Romilly, 1997. Sobre la demagogia en Atenas, véase Finley, 1981, 11-36.

109. Bleicken, 1985, 340 ss.

narse en materia política, para destacar en la asamblea y en los organismos públicos.

A pesar de las grandes diferencias doctrinales que existían entre los distintos sofistas, puede decirse que, en su conjunto, pretendían influir en el debate público y poner en tela de juicio las relaciones sociales, la política tradicional y la religión. Algunos de ellos querían sentar las bases de la democracia y del pensamiento político en la razón, valiéndose de esquemas hermenéuticos más allá del mito y del legado religioso[110]. Mientras que para Esquilo, exponente de la ética tradicional, la continuidad de un determinado sistema político era imposible sin la aprobación de los dioses, garantes de la moral pública y de la virtud individual y colectiva, para Protágoras eran ante todo los pactos, estrictamente humanos, basados en la igualdad y en el *logos* de las personas que los estipulaban, los mecanismos que configuraban la esencia de la convivencia humana, es decir, el estado. Según esta visión antropocéntrica de la política, los ciudadanos estaban llamados a entenderse y por eso podían concluir acuerdos de carácter práctico y duradero. El dicho de Protágoras que mejor caracteriza su ideario y que se convierte en el lema de toda la escuela sofística hace precisamente hincapié en este *leitmotiv*: «El hombre es la medida de todas las cosas»[111].

Como consecuencia de esta inversión de las constantes antropológicas, que sustrae el peso normativo de los dioses y de la tradición del mito como factores que arbitraban el destino, se desarrolla un relativismo radical que lo cuestionaba todo, o casi todo, y que no se detenía ante el prestigio de las autoridades reconocidas, tanto divinas como humanas. Su resultado fue la negación de los valores absolutos. Para los sofistas, la verdad se manifestaba a través de múltiples facetas y fórmulas que podían ser diferentes para cada individuo, cada pueblo y cada situación. Creían en la racionalidad de la política y en la idea del progreso. Apostaban por la concordia ciudadana como factor político primordial y estaban convencidos de que todas estas metas se podían alcanzar mediante el arte de la persuasión que ellos mismos se prestaban a enseñar. No causa extrañeza que el método y el ideario sofísticos provocaran un contundente rechazo, no solo por parte de Sócrates, su enemigo declarado según la tradición platónica, sino también por parte de los depositarios de otras fórmulas de la moral y de la política tradicional. Se achacaba a los sofistas superficialidad, relativismo, inmoralidad y afán de lucro. También se les echaba en cara que solo eran capaces de criticar y ponerlo todo en duda, sin presentar alternativas positivas con coherencia.

110. Sobre la influencia de la sofística en la teoría política clásica, véase Stroheker, 1953-1954, 381-412.
111. Bleicken, 1985, 344-347.

La ideología que se perfila en el trasfondo del proceso histórico expuesto que conduce a la democracia es fruto del devenir de la antigua sociedad ateniense y no aparece sistemáticamente recogida en ningún tratado teórico. Hubiera sido útil para nuestro propósito poder contar con la base teórica que utilizó el primer sistema representativo de la historia, que no tenemos, pero sí contamos con textos de pensadores y oradores que reflexionan sobre ello. Comentaremos brevemente el soporte teórico de la democracia que fue la sofística, antes de examinar su antípoda en el pensamiento político de Platón.

El sofista Protágoras, en el diálogo platónico que lleva su nombre, cuenta un mito sobre el nacimiento de la *politike techne*, o bien la habilidad de convivir en la *polis* que permite a los hombres relacionarse en sociedad[112]. Se afirma que después de la creación, Zeus vio que los hombres intentaban reunirse en ciudades, pero «se trataban con injusticia unos a otros, al no poseer el arte de la política, y se dispersaban otra vez, siendo de nuevo destruidos» en conflictos sin fin. Conque Zeus les otorgó a todos por igual dos virtudes fundamentales para la convivencia política: la justicia (*dike*) y el respeto (*aidos*), que comparten todos los seres humanos, no como los conocimientos de otras artes, y les facultan para vivir en sociedad y llegar a acuerdos. Como se ve en este ejemplo protagonizado por Protágoras, el movimiento sofístico es fundamental para la formación de la ideología de la democracia y de la idea del acuerdo como vía para la resolución de conflictos. La retórica sofística impulsaba la vida pública en Atenas, desde la escuela a la asamblea popular o los tribunales[113].

El esquema de resolución de conflictos de la sofística de Protágoras o Gorgias postulaba el uso de la concordia (*homonoia*) mediante acuerdos que evitaran siempre la violencia mediante la persuasión propia de la palabra o el discurso, el *logos*. Los sofistas pretenden solucionar los problemas de un mundo en cambio constante, de los acontecimientos cotidianos en la vida política, comercial, cultural, y hacen de sus negociaciones una atención constante al momento oportuno (*kairos*), y no una búsqueda de postulados absolutos, como la verdad o la justicia. El relativismo se pone de manifiesto en el caso de Gorgias, quien declara que lo que acontece es producto de las circunstancias y las normas son fruto de la convención: el lenguaje está separado de la realidad por el acuerdo y también las leyes. Nada de ello sucede «por naturaleza» (*physei*) sino por convención (*nomoi*), dándose un énfasis especial al acuerdo, al pactismo, que refleja en el pensamiento y en el discurso una realidad compleja, cambiante y contradictoria. Sin embargo, este relativismo que es útil para poner en duda los conceptos heredados de la tradición y la re-

112. Platón, *Protágoras* 320d-328c.
113. De Romilly, 1997.

ligión y avanzar en el conocimiento científico y racional, resultará a la postre nefasto en el acuerdo social y en la asamblea popular. En manos de demagogos, la radicalización de la sofística conduce al oportunismo, a la manipulación y, como en el mencionado ejemplo del imperialismo ateniense (véase también pp. 248-252), a la ley de la jungla, al no existir un concepto compartido de la justicia.

Pese a la impugnación que experimentaron las ideas sofísticas y el desprestigio del que fueron objeto algunos de sus más destacados representantes, como Gorgias o Calicles, cuyos argumentos en favor de la voluntad del más fuerte conocemos a través del diálogo platónico *Gorgias*, su incidencia en los ambientes políticos e intelectuales de su época fue considerable. El historiador Tucídides es una buena muestra de ello, tanto en su pensamiento como en la oratoria que reflejan los discursos de su obra: en efecto, las enseñanzas de los sofistas harán mella en el insigne historiador, tanto en su psicología como en la composición retórica[114]. Tucídides propugnará que los estadistas bajo cuya responsabilidad recaía la dirección de la política debían actuar de acuerdo con las normas de la naturaleza humana, guiándose por la razón, liberándose de las pasiones y del error. Este pensamiento ilustrado de corte sofístico sin duda profundamente arraigado en el círculo de Pericles y que también compartía Tucídides, estaba en competencia con las normas de comportamiento tradicional de amplias capas de la sociedad ateniense y que podemos rastrear a través de las tragedias de Esquilo, que ya han sido referidas, y especialmente las de Sófocles, que serán comentadas más adelante.

El tema que más enfrentamientos, polémica e irritación suscitaba en este contexto era, sin duda, la serie de juicios que emitían los sofistas acerca de los dioses y la función de la religión con respecto al individuo y al estado[115]. Un tratado confeccionado por Protágoras sobre la naturaleza de los dioses comienza con unas reflexiones que por su contundencia constituyen una especie de manifiesto agnóstico. Los dioses, centro de la mitología, de la épica, de la poesía, de la tragedia, del culto público y privado y de la moral tradicional, son aquí cuestionados con una naturalidad que resulta sorprendente:

> De los dioses no quiero saber si existen o no existen, ni siquiera qué forma tienen. Pues muchas cosas les impiden conocer la oscuridad de las cosas y la brevedad de la vida humana[116].

No era la primera vez que se expresaban opiniones de este tipo en voz alta provocando con ello una gran controversia. Ya en el pensamien-

114. Véase, por ejemplo, Hunter, 1986.
115. Parker, 1996, 212; Scholz, 1998.
116. *Fragmente der Vorsokratiker* 80 B 4.

to de los llamados presocráticos, como es el caso de Jenófanes o Demócrito, existían valoraciones semejantes. Sin embargo, el texto que de manera más clara y contundente proclama la relatividad de los dioses es un poema de dudosa autoría (normalmente atribuido a Critias de Atenas, pero otras veces a Eurípides) que pertenece al ámbito intelectual sofístico, el llamado «fragmento de Sísifo». En este polémico tratado se investiga el origen de las creencias religiosas, presentándolo de la siguiente manera:

> Hubo un tiempo en que la vida de los hombres carecía de orden y era como la de las bestias, sometida a la violencia, cuando no había ni recompensa para los buenos ni castigo para los malvados. Entonces, según parece, los hombres establecieron leyes para sancionar, de forma que la justicia pudiera regirlo todo y convertir a la insolencia en su esclava, de forma que si alguien delinquiera, fuese castigado. Pero esto sucedía cuando alguien incurría en delito. Entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero seguían cometiéndolas en secreto, creo que un hombre de sagaz y sutil mente introdujo en los hombres el miedo a los dioses para que pudiera haber algo que asustara a los malvados aun cuando a escondidas actuasen, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo inventó la concepción de la divinidad. Existe, dijo, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y que ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una naturaleza divina. Él oirá todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque se trame algo malo en silencio, no pasará desapercibido a los dioses, dada su inteligencia. Y diciendo estas palabras introdujo la enseñanza más dulce ocultando la verdad con palabras embusteras. Los dioses, dijo, habitan allá donde los hombres más habían de temer sus palabras, de donde, como reconoció, proceden los miedos de los mortales y también las bendiciones de su fatigosa vida, donde vio el relámpago y el temible retumbar del trueno y la estrellada bóveda celeste, hermosa obra variegada del tiempo sabio, donde el astro brillante se acerca y la húmeda lluvia cae para regar la tierra Con tales temores engañó a los hombres, y de esta forma, con su bello relato, inventó la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y acabó con la anarquía mediante sus leyes [...] creo que fue de esta manera como al principio alguien persuadió a los hombres para que creyesen en el linaje de los dioses[117].

El hilo argumentativo del citado texto aúna diferentes corrientes del pensamiento sofístico en una visión sintética que pretende explicar los principios y la finalidad de la religión, la naturaleza de los dioses y las relaciones entre lo humano y lo divino a través de una teología política, dialéctica y racional. El descubrimiento de la religión, la función de los dioses y su utilización como estrategia de poder, se presenta en este

117. Critias de Atenas (460-403) VS 88 B 25; 43 F 19 Snell TGF I; otros lo consideran obra de Eurípides.

contexto como una estratagema derivada de la necesidad imperativa de estabilizar cualquier sistema político. El culto ocupa en este contexto un papel legitimador, convirtiéndose, tras su consciente utilización, en una especie de argucia para justificar la existencia de un determinado sistema político. Según esta clase de razonamientos, antropología, religión y política se entremezclan y conllevan la relativización del sistema de valores tradicionales. La religión griega, de la que es parte integral el mito desde sus orígenes, plasmado en la poesía épica y en la tragedia, se tambalea al abandonar el área trascendental que le habían asignado Homero y Hesíodo, y entrar en el ámbito de la historia como mero factor psicológico al servicio de la cohesión social y de la finalidad del estado.

También hay que tener en cuenta la fuerte dosis de elitismo que subyace tras este paradigma sofístico concebido como antítesis del sistema religioso popular. Este último se dirige —según la argumentación del texto— a la masa de la población, necesitada del temor que imponen los poderes sobrenaturales como guardianes del comportamiento útil al estado. A su lado se propugna la existencia de un sistema religioso libre de amenazas y adecuado a las necesidades de los intelectuales. No es de extrañar que semejantes planteamientos suscitaran una acerba polémica. No obstante las críticas, la repercusión histórica de estas ideas será enorme, abarcando desde la Antigüedad a nuestros días. Veamos solo algunos ejemplos. El historiador Polibio de Megalópolis, cronista de la formación del poderío romano y heredero del legado helenístico, se hace eco de este debate constatando que la religión popular no solo constituía una de las más sólidas bases de la constitución romana, sino que representaba al mismo tiempo una de las claves de su éxito[118]. De forma parecida se pronunciarán Cicerón y otros muchos pensadores más[119], como Maquiavelo, que retomará siglos después, en plena época del Renacimiento, estas ideas al aconsejar a los príncipes de su entorno que se atengan a las creencias populares, independientemente de sus propias convicciones[120]. Federico II de Prusia propagará la religión como asignatura escolar alentando la esperanza de que los que participen de sus enseñanzas se abstengan de cometer delitos[121]. No podemos concluir este apartado sin mencionar el famoso eslogan marxista que califica la religión de «opio del pueblo» como punto final de una tradición secular cuyas raíces se remontan al pensamiento sofístico.

118. Polibio 6 56.
119. Cicerón, *De natura deorum* 1, 118; Meister, 1997, 304 s.
120. Maquiavelo, *Discorsi* 1, 12-13.
121. Meister, 1997, 35.

11. Sófocles

Pericles y Sófocles, ciudadanos ilustres comprometidos con la política de su ciudad, personalizan dos posicionamientos antagónicos dentro del consenso general que propiciaba la democracia ateniense. Mientras que el primero suele ser considerado como un representante del pensamiento humanista e ilustrado de matices sofísticos, el segundo pasa por ser un exponente de la mentalidad religiosa y de la moral política tradicional. Sus tragedias al igual que las de Esquilo dan buena prueba de ello.

Sófocles, uno de los más productivos y exitosos poetas trágicos griegos de la segunda mitad del siglo V, proporciona tanto material para el análisis político como Esquilo. En algunas de sus obras (*Ayante*, *Traquinias*, *Edipo*, *Electra* o *Filoctetes*) aparecen un cúmulo de sugestivas alusiones al comportamiento de los sectores políticos dominantes. Igualmente se exteriorizan sutiles planteamientos sobre las formas de manejar los resortes del poder público o acerca de las estrategias para posicionarse frente a las necesidades de la convivencia política, ya sea para beneficio o en detrimento de la comunidad. Otro tema primordial en Sófocles es la transgresión de los límites que imponen las normas de comportamiento ético frente a las ineludibles exigencias del sistema político o de los vaivenes del destino. El conflicto que genera la diferenciación entre los deseos individuales y las necesidades de un colectivo es uno de los puntos en los que Sófocles insiste para recalcar que solo la reconciliación entre los extremos permitía preservar las bases éticas de la convivencia cívica. Este postulado será planteado en varias obras a través de diferentes motivos[122] y personajes[123] del mundo del mito que aparecen actuando en situaciones límite. Por ello, en general, se puede decir que en las tragedias de Sófocles, «un personaje de carácter noble y que frecuentemente pertenece a alguna de las grandes sagas heroicas ha de enfrentarse a una situación crucial a la que responde, y ante la que reacciona, de un modo singularmente dramático»[124]. En la figura de Heracles se condensa de manera paradigmática esta apreciación caracterizada por la oposición entre una individualidad excepcional y un colectivo amenazado por múltiples impugnaciones. Su descomunal energía, que sirve tanto para hacer el bien como para causar el mal, logra ser frenada por las inescrutables directivas del destino que, al estar fuera del control de Heracles, le obligan por fin a alinearse dentro de las normas que imperan en la comunidad ciudadana. Se demuestra así que la fuerza de asimilación y de neutralización de la *polis* es mayor que la de cualquier individuo, por muy enérgico y carismático que sea. Estas reflexiones sobre el pulso entre personajes excep-

122. Sófocles, *Ayante* 1355 s.; Meier, 1988, 200-208.
123. Íd., *Traquinias* 488.
124. Guzmán Guerra, 2005, 86.

cionales y la ciudadanía nos acercan a la realidad que impera en Atenas en la época en que son compuestas las tragedias de Sófocles.

En las obras que dedica a la figura de Edipo, *Edipo rey* y *Edipo en Colono*, estrenadas en 429 y 401, respectivamente, Sófocles alerta sobre otro aspecto estrechamente vinculado con las relaciones entre el individuo y el colectivo a propósito de las diferentes formas de actuar en materia política. La catástrofe del hombre providencial que accede al gobierno para salvar a la comunidad de los peligros que la amenazan es, en la magistral obra *Edipo rey*, el hilo conductor de la historia ejemplar: en esta tragedia se entremezclan el entramado de relaciones familiares tormentosas desvelado por el oráculo, la culpa hereditaria de la tradición mítica y la razón de estado en la guía ante los peligros[125]. En *Edipo rey* se pone de relieve cómo la monarquía puede corromperse hasta degenerar en una tiranía. Su protagonista, que había logrado encumbrarse hasta la cima del estado a través de un parricidio, se trasforma en un nefasto autócrata al usurpar las competencias que había ejercido legalmente su antecesor. En el curso de su carrera política se acentúa el carácter despótico de su principal protagonista, que no queda definido por su praxis de gobierno, sino por las modalidades de hacerse con el poder[126]. Sófocles aprovecha estos planteamientos para iniciar un debate sobre las ventajas y los inconvenientes de los sistemas constitucionales, el cual guarda una estrecha relación con la famosa discusión sobre la mejor forma de gobierno recogida en la obra de Heródoto, contemporáneo de Sófocles que trataremos a continuación. Como ya sucede en las tragedias de Esquilo, también los personajes de Sófocles aparecen atrapados por las invisibles redes de un destino trágico e impenetrable. Edipo comete, cegado por el exceso, graves faltas y cae por ello en desgracia. La lección es tan costosa como clara: solo por el dolor se aprende, como ya decía el viejo Esquilo (*pathei mathos*)[127]. Tras la famosa caída en desgracia del *basileus* de Tebas, Edipo encuentra refugio en el demo ateniense de Colono, patria pequeña de Sófocles, lo que constituye el argumento central de la segunda tragedia. Uno de los primeros actos de Edipo a su llegada a Colono será averiguar quién gobierna en la ciudad de Atenas: ¿es Teseo, el legendario *basileus* o el *demos*? Al adentrarse en esta clase de cuestiones, se debate la conveniencia de la autocracia o de la democracia y también se compara la validez de los distintos sistemas políticos y su respectiva capacidad de deterioro.

La tragedia *Antígona*, escenificada en el año 442 coincidiendo con el auge del poderío marítimo ateniense en la Liga ático-délica, nos confronta con uno de los más sonados *agones* entre Creonte, el representante de

125. Para un reciente y sagaz análisis de ella, cf. García Gual, 2012.
126. Ehrenberg, 1956, 82-90.
127. Esquilo, *Agamenón*, 177-178.

la razón del estado frente a las pretensiones particulares de sus componentes, y Antígona, símbolo de la individualidad a ultranza. Uno de sus interlocutores es Hemón, portavoz de sentimientos ciudadanos de claro corte democrático; el otro personaje es Antígona que en sus discursos apela a las reglas morales no escritas en las leyes, pero garantizadas por los dioses[128]. Veamos algunos diálogos significativos en los que se debate la discrepancia que puede surgir entre el estado y su ciudadanía:

> HEMÓN: No puede la ciudad ser solamente de un hombre.
> CREONTE: ¿Es que la ciudad no ha de ser de quien la manda?
> H.: A ti te convendría gobernar, tú solo, una tierra desierta.
> C.: (*Al coro*) Está claro: se pone del lado de la mujer.
> H.: Sí, si tú fueras mujer, pues por ti miro.
> C.: ¡Oh miserable! ¡Te atreves a denunciar a tu padre!
> H.: Es que no puedo dar por justos tus errores[129].

Como ha consignado G. Steiner, *Antígona* es una obra excepcional porque expresa como ninguna otra la quintaesencia del conflicto entre posiciones legales y morales y sus aspectos determinantes, representados a través de la pareja Creonte-Antígona: «Solo este texto literario presenta todas los constantes antagonismos propios de la condición del hombre. Cinco dicotomías o antinomias así lo representan: hombre-mujer; senectud-juventud; individuo-sociedad; vivos-muertos; y hombre-dios o dioses»[130]. A la vigencia de esta serie de constantes antropológicas y morales apela una de las más famosas escenas de la obra de Sófocles, en la que se acentúa el conflicto entre Antígona y Creonte —el individuo y el estado— a cuenta del entierro de Polinices, hermano de Antígona, que había sucumbido luchando contra su patria, Tebas. El *basileus* tebano Creonte, que se opone a ello argumentando que Polinices había perdido todos sus derechos por su traición a la patria, establece la máxima pena para quien se atreva a darle sepultura[131]. Antígona, movida por un impulso ético y por los sentimientos hacia su hermano, desafía el edicto y celebra los ritos funerarios pertinentes en honor de Polinices. Acto seguido es capturada y llevada a presencia de Creonte ante quien se defiende esgrimiendo las siguientes razones:

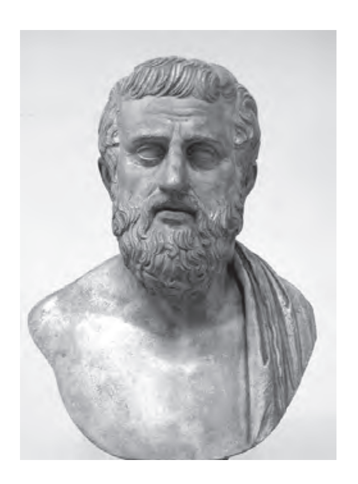
> No creo que vuestros edictos sean tan importantes como para que un hombre mortal rechazase las leyes no escritas e inmortales de los dioses cuya vida

128. Sobre el trasfondo de la figura de Creonte, véase Ehrenberg, 1956, 67-75; Meier, 1988, 216-225.
129. Sófocles, *Antígona* 737-743.
130. Steiner, 1987, 179-180.
131. Este tema tenía en Atenas una virulencia especial desde que se negó al exiliado Temístocles el derecho de ser enterrado en su tierra natal.

> no es de hoy o de ayer sino de siempre y nadie sabe de dónde provienen. No me expondría al castigo de los dioses quebrantando estas leyes por temor a ningún hombre[132].

El apego a la familia y a la tradición, así como los frecuentes enunciados éticos y la apelación a una moral trascendente salvaguardada por los dioses en las tragedias de Esquilo y de Sófocles certifican la vigencia de fuertes corrientes conservadoras en el seno de la sociedad ateniense, de la que dichos autores se erigen en sus portavoces. En *Edipo* y en *Antígona*, por ejemplo, aflora el temor ante aquellos hombres de estado que confían más en sus propios valores ilustrados que en el bagaje de la tradición o en los mismos dioses y que por eso —así lo insinúan los autores de las tragedias— se mueven al borde del exceso y del fracaso[133].

Por otro lado, obras como *Agamenón* o *Antígona* manifiestan un alto grado de reflexión sobre lo humano y lo divino, sobre los valores cívicos, sobre el alcance de la justicia y las metas del estado. Abren un intenso y fructífero debate público en torno a los temas esenciales de la existencia humana y de las posibilidades de la política. Constituyen un extraordinario ejemplo de creación intelectual y libertad de expresión que solo el sistema político ateniense pudo permitir.



Busto de Sófocles. Museo Pushkin, Moscú.

132. Sófocles, *Antígona* 450-460.

133. Hay que recordar en este contexto que las campañas orquestadas contra determinados políticos «ilustrados» en forma de juicios políticos se valen de argumentos religiosos para combatirlos. Veamos algunos ejemplos: Anaxágoras será acusado por afirmar que el Sol era una piedra, Fidias por haberse autorretratado en el escudo de Atenea, Alcibíades por la mutilación de las *hermai* y Sócrates por no creer en los dioses.

Las tragedias de Sófocles, en definitiva, son impensables sin el abrigo que el sistema democrático proporciona a su autor. Se dirigen a influyentes grupos de la sociedad ateniense que las entienden, se identifican con ellas y se posicionan contra las corrientes sofísticas agnósticas. Nos sitúan frente una pléyade de pasiones, sentimientos dispares, incertidumbres, enfrentamientos y situaciones irreconciliables. Allí se dirimen temas básicos de la existencia humana y del alma ciudadana ubicada en un estado participativo que los utiliza como pantalla, foro de diálogo y elemento de terapia social. Los contenidos, los métodos dialécticos y antitéticos, así como los paradigmas argumentativos que caracterizan las tragedias de Sófocles ejercerán una enorme influencia sobre la historiografía, ciencia que se desarrolla en la Atenas democrática merced al ímpetu investigador y analítico, pero también literario y estético, de Heródoto de Halicarnaso.

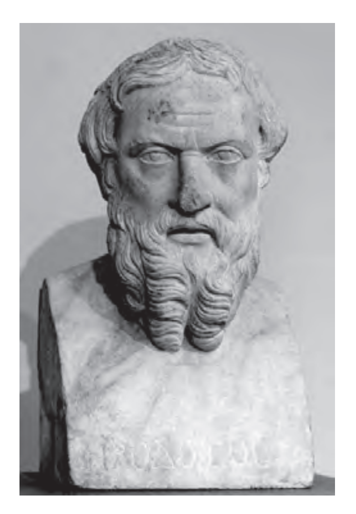
12. Historiografía y pensamiento político en Heródoto

A Heródoto de Halicarnaso debemos la mejor visión panorámica de la fase final de la era arcaica y del inicio de la época clásica. Gracias a sus múltiples digresiones insertadas en el plano narrativo general de sus *Historias*, que nos transmiten las causas, el desenlace y las consecuencias de las guerras greco-persas, disponemos de una cantidad de información adicional sobre estos cruciales eventos, que, al mismo tiempo, nos permite examinar, desde la perspectiva histórica, el desarrollo del sistema político griego en su momento más decisivo[134]. Las fuentes contemporáneas que se han recopilado y analizado en los capítulos anteriores —aparte de las tragedias de Esquilo y de Sófocles— proceden de poetas épicos (Homero, Hesíodo) o líricos (Calino de Éfeso, Tirteo de Esparta, Alceo de Mitilene, Solón de Atenas, Teognis de Mégara, Píndaro de Tebas, etc.). Son estos últimos autores los que, por estar a menudo implicados directamente en los hechos que evocan, nos proporcionan una visión parcial, a veces apasionada y siempre comprometida. El caso de Heródoto es bien distinto. En primer lugar, porque se acerca a los temas que narra desde una perspectiva más distante e imparcial; en segundo lugar, porque hay que reconocer que sus testimonios, recopilados de una manera metódica, contienen una fuerte dosis de credibilidad. Hasta ahora nos hemos servido de Heródoto como fuente adicional que, a pesar de su relativa distancia con respecto a los hechos que relata referentes a la época arcaica, contribuye a completar las informaciones sobre la tiranía o el concepto de gobierno aristocrático y su influencia en

134. Gómez Espelosín, 1998, 223-226; Scullion, 2006, 192 ss.

la configuración de los distintos modelos del panorama político heleno. A continuación, sin embargo, lo utilizaremos como fuente primaria para reconstruir, en la medida de lo posible, el pensamiento político de su propia época.

A fin de profundizar en el proceso de teorización del ideario político en la época clásica, hemos seleccionado cinco pasajes que giran en torno a la obtención y el ejercicio del poder público y de los peligros que su manejo conlleva. Proponemos una aproximación al debate en torno a la viabilidad del estado, marcado por una pugna antagónica entre los diferentes modelos constitucionales (monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia), así como por el contraste entre los sistemas políticos griegos y orientales. Este último aspecto, aparte de la novedad que supone poder tratarlo de forma comparativa, permite analizar paralelamente la validez de proyectos políticos tan emblemáticos como la democracia ateniense o la monarquía oriental.



Busto de Heródoto. Copia romana del siglo II d.C. de un original griego del siglo IV. Metropolitan Museum, Nueva York.

13. *Arche* e *hybris*

Desde la perspectiva histórica de la época clásica, el rey lidio Creso se perfilaba como paradigma de monarca oriental, siendo su nombre sinónimo de gran poderío y esplendor cortesano a la par. Sus dominios le proporcionaban inmensos recursos que hacían de él uno de los perso-

najes más acaudalados del mundo antiguo. Merced al prestigio que sus proverbiales riquezas le conferían, su fama logró traspasar las fronteras de Lidia difundiéndose por todo el ámbito cultural heleno. Las ofrendas que Creso dedicó al santuario de Delfos, en reconocimiento de los oráculos obtenidos, dan testimonio de su legendaria magnificencia. Para resaltar la peculiaridad de su carácter, marcado por una ciega prepotencia que resultaba de su opulencia, Heródoto nos transmite un episodio seguramente ficticio, pero no por ello menos iluminador: el encuentro entre Creso y Solón:

> Solón había abandonado su patria, visitando la corte de Amasis en Egipto y, posteriormente, la de Creso en Sardes. A su llegada fue hospedado en su palacio; y, poco después, a los dos o tres días, unos servidores por orden de Creso condujeron a Solón por las cámaras del tesoro y le hicieron ver lo magnífico y copioso que era todo[135].

Utilizando un recurso literario frecuente en las tragedias, Heródoto enfrenta a dos renombrados individuos, como símbolo de diferentes modelos culturales. La lectura del pasaje permite extraer conclusiones acerca del ideario político que personifican ambos. Mientras que el oriental Creso ve en el disfrute de sus considerables recursos el sentido y el principal objetivo de su *arche* (poder), su polo opuesto, el legislador ateniense Solón, encarna el patriotismo cívico de cuño griego al servicio de la comunidad. Esta contraposición queda especialmente subrayada por las respuestas que Heródoto pone en boca de Solón cuando este contesta a las preguntas de Creso:

> «Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, ya que por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo has visitado muchos países; por ello me ha asaltado ahora el deseo de preguntarte si ya has visto al hombre más dichoso del mundo». Creso le formulaba esta pregunta en la creencia de que él era el hombre más dichoso, pero Solón, sin ánimo alguno de adulación, sino ateniéndose a la verdad, le contestó: «Sí, majestad, a Telo de Atenas». Creso quedó sorprendido por su respuesta y le preguntó con curiosidad: «¿Y por qué consideras que Telo es el más dichoso?». Entonces, Solón replicó: «Ante todo, Telo tuvo, en una próspera ciudad, hijos que eran hombres de pro y llegó a ver que a todos les nacían hijos y que en su totalidad llegaban a mayores; además, después de haber gozado, en la medida de nuestras posibilidades, de una vida afortunada, tuvo para ella el fin más brillante». En efecto, prestó su concurso en una batalla librada en Eleusis entre los atenienses y sus vecinos, puso en fuga al enemigo y murió gloriosamente; y los atenienses,

135. Heródoto 1, 30, 1. Traducción de C. Schrader.

por su parte, le dieron pública sepultura, en el mismo lugar en que había caído y le tributaron grandes honores[136].

El intercambio de pareceres entre Creso y Solón posibilita una lectura ética, ya que compara las ansias de felicidad individual con las pretensiones del estado sobre sus componentes. Con ello, se ensalza la prevalencia de los intereses públicos sobre los asuntos privados. Así, a través de la figura del ciudadano ideal en el que se convierte el Solón herodoteo se transmite un posicionamiento político cuya envergadura, a nuestro juicio, no ha sido reconocida adecuadamente por la crítica moderna. Asistimos al nacimiento del patriotismo constitucional, ya presente en la tragedia, pero desarrollado por Heródoto con mayor nitidez si cabe[137]. Este concepto, que fundamenta, mediante el recurso a los valores democráticos, la esencia y las metas del estado moderno, ostenta una extraordinaria actualidad en la Europa del siglo XXI, en la que, a causa de su profundo proceso de integración política, económica y social, el patriotismo de corte nacional que marcó los siglos XIX y XX está quedando paulatinamente fuera de lugar[138].

La idealización de la figura de Solón, frente a la implícita crítica a la que somete Heródoto al rey lidio Creso, le sirve al historiador para evocar un arquetipo de estadista capaz de lograr el difícil equilibrio entre el manejo del poder (*arche*) y el peligro que su ejercicio conlleva (*hybris*). Un expresivo ejemplo de la transgresión del frágil límite que provocará la estrepitosa caída del gobernante incapaz de preservar el complejo balance entre la posesión y la utilización del poder lo suministra Heródoto al centrarse en el pulso que mantienen Creso y el rey persa Ciro, por el dominio de Asia. Sobre el trasfondo histórico de esta confrontación, determinado por el proceso de expansión del Imperio aqueménida hacia Occidente durante la segunda mitad del siglo VI, Heródoto esboza una de sus más sugestivas narraciones acerca la seducción que ejerce el

136. *Ibid.*, 2-5. Traducción de C. Schrader.

137. El poeta contemporáneo Simónides de Ceos (Fragmento 5) utiliza argumentos parecidos al alabar el comportamiento de los espartanos en el paso de las Termópilas, mítico episodio de las guerras greco-persas, con los siguientes versos: «De quienes en las Termópilas murieron, gloriosa fue la suerte, hermoso su final. Un altar en su tumba, su planto es alabanza, y en lugar de los llantos les rodea la fama. Semejante epitafio ni el viento del Este ni el tiempo que todo lo doma a borrarlo van. Este recinto sagrado el buen renombre adquirió en Grecia por tales guerreros. También lo atestigua Leónidas, rey de Esparta, que ha dejado aquí de su valor un gran monumento y una gloria inmortal». Traducción de C. García Gual.

138. La génesis y el desarrollo del llamado patriotismo constitucional es uno de los conceptos centrales del ideario político de Jürgen Habermas, uno de los pensadores más relevantes de nuestra época, que dedica a esta temática una buena parte de su obra. Frente a este patriotismo constitucional enmarcado en el seno de la Unión Europea, afloran en ciertas regiones europeas nuevos patriotismos nacionalistas o tribales de corte decimonónico, cuyas facetas predominantes son el predominio de la irracionalidad y un agudizado resentimiento.

poder sobre todo aquel que lo detenta. Convencido de su aplastante superioridad, Creso manda mensajeros a Delfos para consultar acerca del desenlace de la inminente batalla que piensa librar contra las tropas de Ciro, que ya han atravesado el Éufrates en dirección a Asia Menor. La respuesta que Creso obtiene del oráculo de Delfos parece confirmarle su optimismo inicial («Si traspasas el río Halis, destruirás un gran imperio», le dice la Pitia) frente a una situación que escapa a su comprensión, pues lo que a primera vista pudiera interpretarse como una confirmación de la potencia del rey lidio, no lo es tanto como parece. El doble significado del texto del oráculo, no exento de ironía, no solo hace hincapié en las veleidades del destino, sino que se revelará posteriormente ante todo como una grotesca caricatura de la *hybris* del rey lidio. Creso, cegado por la soberbia, no parece haber dudado un momento de sus facultades al embarcarse en una empresa inalcanzable y por eso perdida de antemano. Evidentemente, cuando Creso atraviesa el río Halis destruye un gran reino: pero es el suyo propio, el reino lidio, al ser vencido[139]. Esta versión novelesca de la conquista de Lidia, dejando de lado la realidad histórica del conflicto con Persia, muy compleja en cuanto al carácter de sus protagonistas y a los eventos acaecidos, nos confronta con un sugerente retrato psicológico y moral del gobernante que se muestra incapaz de domar la *hybris* que deriva del ejercicio del poder. Al presentar desde un planteamiento eminentemente didáctico un relevante episodio histórico, que seguramente se desarrolló de forma bien distinta a la narrada[140], Heródoto está lanzando una advertencia a los políticos contemporáneos. De esta manera pone sobre el tablero de la reflexión histórica una de las cuestiones más acuciantes y controvertidas de la teoría política griega.

14. Sobre el inicio del estado

Una de las cuestiones que Heródoto trata con más insistencia a lo largo de sus *Historias*, cuando reflexiona sobre el procedimiento idóneo para administrar una comunidad política, es la técnica de servirse adecuadamente de los recursos del poder. La cuestión que implícitamente subyace tras tales razonamientos se resume en el siguiente interrogante: ¿cómo se adquiere un dominio y de qué manera hay que valerse de él para que no conlleve la perdición de aquellos que lo detentan (como en

139. Sobre el oráculo y la historiografía herodotea a propósito de este episodio, véase Kindt, 2006. Para el trasfondo literario y la ambigüedad oracular, véase Hernández de la Fuente, 2008b, 84-87.

140. Acerca de los antecedentes históricos en torno a la derrota de Creso ante Ciro, véase Wiesehöfer, 1998, 19 ss.

el caso de Creso) y de los que son objeto de su uso? Esta clase de riesgos en torno al ejercicio del poder son el motivo de que los factores que determinan el establecimiento y el mantenimiento de un determinado sistema político aparezcan en la obra herodotea en una permanente dualidad antagónica marcada por los conceptos de *arche* (señorío, poderío, dominio), por una parte, e *hybris* (soberbia, seducción, prepotencia), por otra. El ejemplo que mejor ilustra esta contradicción conceptual inherente al propio ejercicio del poder lo encontramos al principio del *logos* dedicado a Ciro, fundador de la monarquía aqueménida quien, después de vencer a Creso, extiende su zona de influencia hasta las orillas del Egeo. El pasaje que a continuación se comentará es de una extraordinaria intensidad, no solo porque ya era considerado desde la Antigüedad como una convincente explicación sobre el inicio del estado[141], sino porque al mismo tiempo alecciona sobre las estrategias de su legitimación. Su contexto histórico queda determinado por las pretensiones de hegemonía del Imperio asirio, cuyo antiguo esplendor aparece en pleno declive ante la amenaza de babilonios, medos y persas (siglo VII). Seguramente nuestro protagonista no sea otro que el noble medo Dajaukku, deportado a Hamath (Siria) por el rey Sargón II, tal como está consignado en los anales asirios, y que en el texto de Heródoto aparece bajo el nombre de Deyoces[142]. Su ascensión hasta la cumbre de la sociedad meda es descrita por Heródoto de la siguiente manera:

> Había entre los medos un hombre perspicaz, cuyo nombre era Deyoces, que era hijo de Fraortes. Prendado del poder absoluto, el tal Deyoces hizo lo siguiente: dado que los medos vivían diseminados en aldeas, él, que ya de antes gozaba de reputación en la suya, se afanó en la práctica de la justicia y lo hacía, aunque en toda Media reinaba la anarquía [...]. Por su comportamiento recibía no pocos elogios de sus conciudadanos [...]. Deyoces fue mayoritariamente propuesto y ponderado por todo el mundo, hasta que convinieron en que fuera su rey. Él les exigió entonces que le construyeran una residencia digna de su autoridad real y poder consolidar su poderío con una guardia personal [...] Deyoces obligó a los medos a erigir una única capital [...]. Los medos le obedecieron también en este punto e hizo edificar una fortaleza amplia y poderosa, esta que hoy día se llama Ecbatana, dispuesta en círculos concéntricos [...]. Deyoces fue el primero en instruir el siguiente ceremonial; nadie debía comparecer ante el rey —ni este ser visto por nadie—, sino utilizar en todo momento los servicios de introductores; además era asimismo incorrecto para todo el mundo sin excepción reír y escupir en su presencia. Se rodeó de estas formalidades para evitar que las gentes de su misma edad, que se habían criado con él y no eran de peor al-

141. Para Plutarco, por ejemplo, véase Ryffel, 1973, 60.
142. Walter, 2004.

> curnia ni inferiores en valía, pudieran molestarse y conspirar, si tenían acceso a él; en cambio, si no lo tenían, le creerían diferente a ellos[143].

A primera vista, lo que resalta del texto es su alto grado de racionalismo. En la mayoría de casos análogos, donde se comenta la elevación al trono de un pretendiente o de una nueva dinastía, afloran una serie de prodigios, profecías u oráculos, de los que también se sirve Heródoto para anunciar la ascensión de personajes tan relevantes como Cípselo, Ciro o Pisístrato[144]. Nada de esto sucede aquí. Al detallar el proceso fundacional del estado medo, Heródoto omite cualquier alusión a lo sobrenatural, que quedará completamente al margen del episodio. Otro aspecto central de la explicación de Heródoto hace hincapié en la justificación ideológica de la realeza, presentada como contrapunto natural de la anarquía. La necesidad de implantar un régimen monárquico se condensa en frases como las siguientes:

> Como, en consecuencia, volvió a haber en las aldeas mucha más rapiña y anarquía que antes, los medos se reunieron en un lugar determinado y discutieron la situación [...]. «Como en las circunstancias actuales indudablemente no podemos habitar este país, venga, nombremos rey a uno de nosotros; así el país tendrá una garantía de orden y nosotros podremos dedicarnos a nuestros asuntos sin ser perturbados por la anarquía». Con estas palabras, poco más o menos, resolvieron someterse a un rey[145].

Heródoto proporciona una concisa versión tecnocrática acerca del establecimiento de la monarquía en Media, presentada como célula embrionaria de un sistema de cohesión social. Ateniéndonos a su relato, Deyoces asume el trono a petición de sus súbditos. Sin embargo, lo que mayor atención merece en este contexto es la combinación de elementos personales con factores estructurales: la elevación de Deyoces se equipara al inicio del estado medo. A él se debe la instalación de organismos centrales capaces de abolir el desorden que reinaba en el país antes de constituirse un marco político que superara la crisis de autoridad. El mensaje que se desprende del texto herodoteo no solo es que la monarquía se inserta en la fase fundacional del estado, sino que al fomentar una coherente conciencia política de unidad, se convierte en la plataforma que garantiza la estabilidad y la continuidad de la convivencia ciudadana. Desde el punto de vista histórico, observamos una significativa analogía entre la función de la tiranía en Grecia, donde esta variante de gobierno aparece

143. Heródoto 1, 96-99. Traducción de C. Schrader.

144. Kindt (2001, 30-34) ofrece una interesante interpretación del uso de oráculos en Heródoto para el control social y político.

145. Heródoto 1, 97. Traducción de C. Schrader.

como una especie de etapa intermedia o como una bisagra entre la *polis* aristocrática y la *polis* ciudadana de corte solónico, con la misión que el citado pasaje herodoteo otorga a la génesis de la monarquía meda.

Pero la argumentación que aquí más nos concierne es bastante compleja y encierra un enunciado aún más determinante. Junto a las citadas referencias acerca del inicio, la legitimación y la naturaleza del sistema político medo, fundamentadas a través de un contenido razonado, otras referencias menos explícitas nos hacen dudar de la imagen positiva inherente al proceso de consolidación política que emana del *logos* herodoteo. Por ejemplo, constatamos diversas alusiones a la doblez de Deyoces y a su desmesurada ansia de poder que lo igualan a otros tantos autócratas griegos. No es fácil precisar si la crítica a la acumulación de poder unipersonal puede ser considerada como un reflejo de las fuentes utilizadas por Heródoto o si es más bien fruto de sus propios convencimientos. Esta última suposición podría ser confirmada por el hecho de que la transición constitucional de la anarquía a la monarquía formaba parte del debate constitucional iniciado en la sofística, una de las posibles fuentes de inspiración del historiador Heródoto. Esta conexión puede ser avalada a través de un fragmento anónimo de marcada filiación sofística, conservado por el filósofo neoplatónico Jámblico[146], cuyo contenido se acerca enormemente al texto herodoteo sobre Deyoces:

> La tiranía también consiste en un mal del mismo tipo y la misma entidad y no menos grande que la anarquía [...]. Pues quien se crea que un rey o un tirano se produce a partir de una cosa distinta que la anarquía y el exceso es un necio. En cuanto todo el mundo se ha dado a la maldad ocurre esto; luego los seres humanos no son capaces de vivir sin ley ni justicia. Cuando ambas cosas desaparecen de una comunidad, la ley y la justicia, también en ese mismo momento se concentran su cuidado y su guardia en las manos de una sola persona. De otra manera, ¿cómo podría recaer la monarquía en uno solo si no fuera mediante la eliminación del derecho, que se asocia a la mayoría?[147].

Si comparamos los antecedentes del establecimiento de la tiranía como consecuencia de una situación de *stasis*, tal como se ha expuesto en los capítulos anteriores, saltan a la vista las analogías que parecen existir respecto del *logos* de Deyoces, en el que se describe un fenómeno semejante: la *stasis* que devora a la sociedad meda da paso al poder unipersonal de Deyoces. Trasplantada a un plano histórico, la conclusión que se puede extraer de esta comparación queda bastante clara. Tras el derrumbamien-

146. Cf. para la atribución del anónimo, Cole, 1961. Jamblique, *Protreptique*, ed. Des Places, París, 1889, 12 ss., 20, 130.
147. *Anonymus Iamblichi Phil.*, en VS, Fragmento 7, 40.

to del estado asirio se consignan los inicios del sistema político medo. A través del acto fundacional descrito por Heródoto, los medos obtienen la posibilidad de lograr su ansiada *eleutheria* (libertad), evitando así quedar sometidos a un dominio externo. Pero la nueva situación no está exenta de dificultades debido a la anarquía que imperaba en el país. Según se desprende de Heródoto, la *anomia* (ausencia de normatividad) puede provocar tal degradación del tejido social y político que dé lugar a una tiranía. Al hacerse eco de esta fórmula, Heródoto recurre a la teoría de la rotación de las constituciones para explicar mediante esta sugerente fórmula (*metabole politeion*) las transformaciones que operan dentro del estado en general y de la *polis* griega en particular.

15. *METABOLE POLITEION*[148]

Uno de los capítulos más instructivos sobre la naturaleza de las diferentes formas de gobierno tanto dentro como fuera de la Hélade nos lo proporciona Heródoto, excelente conocedor del Imperio aqueménida, al cual dedica una buena parte de su obra. Es de resaltar que sea precisamente un historiador quien nos transmite el primer debate constitucional que nos han legado las letras griegas[149]. Dado que en el repertorio de su obra alternan pasajes dedicados a los reinos orientales con otros que hacen referencia al mundo heleno, no puede causar extrañeza que sea la corte persa el escenario de este célebre debate político. No obstante, antes de proceder a su análisis e interpretación hay que plantear dos cuestiones preliminares: ¿es verdaderamente la corte persa el lugar donde se desarrolla el debate sobre las constituciones o Heródoto lo traslada allí simplemente por motivos literarios, para ambientarlo en una atmósfera exótica y causar así un efecto de extrañamiento? Y, en segundo lugar, ¿cómo debemos calificar la situación histórica que propicia este debate y enjuiciar su trasfondo? O, en otras palabras, ¿depende este controvertido texto de fuentes griegas o persas? Heródoto no deja lugar a dudas con respecto al emplazamiento del debate, la corte aqueménida, cuando afirma tajantemente que las deliberaciones que transmite son fruto de una intensa discusión entre los principales personajes del Imperio persa[150]. Si tomamos en serio a Heródoto, se debe pensar que ha usado fuentes persas para confeccionar dicho texto. Una de ellas la po-

148. Ryffel, 1973; Bleicken, 1979, 151-162; Meister, 1997, 220-237.
149. En la *Oda Pítica* 2, 158 ss. de Píndaro, es decir, dos generaciones antes de Heródoto, ya aparece una vaga y críptica alusión a las diferentes normas constitucionales, pero todo parece indicar que se trata de una simple cita desligada del carácter programático. Véanse Bleicken, 1979, 150; Meier, 1995, 136.
150. Heródoto 3, 80-87.

demos ver aún hoy reflejada en la monumental inscripción mural que conmemora la ascensión al trono de Darío y que puede contemplarse en las paredes de una colina en Behistun, situada en el corazón del Imperio aqueménida. Por otra parte, si profundizamos en la argumentación de Heródoto al consignar este debate, no cabe la menor duda acerca del origen griego de múltiples planteamientos. Es más, numerosos argumentos esgrimidos de forma dialéctica reflejan teorías que provienen del repertorio político de la democracia ateniense[151].

Repasemos brevemente los antecedentes del debate. Después de la muerte de Cambises (522), hijo del fundador de la dinastía aqueménida, estalla una crisis de autoridad que amenaza desmembrar el Imperio persa. El mago[152] Esmerdis, que se hace pasar por un hijo homónimo de Ciro, consigue mantenerse algún tiempo en el trono gracias a los apoyos que recibe desde Media. Mas no tardará en ser derrocado mediante una conspiración en la que se implican los cabecillas de las elites persas, entre ellos, Otanes, Megabizo y Darío, que es el último en sumarse a la conjura[153]. Sin embargo, la desaparición de Esmerdis no apacigua la tensa situación hasta que, por fin, los responsables de su muerte se reúnen para proclamar rey a uno de los suyos: la elección recaerá en Darío[154]. La acalorada discusión que se entabla entonces en torno a la ascensión al trono de Darío, así como las tensiones entre los diferentes pretendientes constituyen el escenario de la conversación en cuyo núcleo se inserta la cuestión acerca de la mejor forma de gobierno. Comoquiera que las propuestas que intercambian los participantes del debate están plagadas de alusiones procedentes del ideario político heleno, hay que resaltar esta peculiar coexistencia de un escenario persa real y una argumentación procedente de la teoría política griega.

La primera intervención corre a cargo del noble persa Otanes, que exhorta a una solución consensuada para superar la crisis creada por el vacío de poder tras la muerte de Esmerdis. Solo así se logrará, según su opinión, regenerar las deterioradas instituciones del estado. Además Otanes postula que la titularidad del poder no debe recaer en un solo individuo y aboga decididamente por un gobierno colegiado. Oigamos sus argumentos:

> Soy partidario de que un solo hombre no llegue a contar en lo sucesivo con un poder absoluto sobre nosotros, pues ello ni es grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremo llegó el desenfreno de Cambises y habéis sido,

151. Bleicken, 1979, 152 s., 156.
152. Los magos eran una tribu meda. Véase Heródoto 1, 101, que de forma parecida a los levitas en Israel se transformará en el curso del tiempo en una especie de casta sacerdotal.
153. Heródoto 3, 70.
154. Nenci y Reverdin, 1990.

> asimismo, participes de la insolencia del mago. De hecho, ¿cómo podría ser algo acertado de la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen [...]. Con todo, un tirano debería, al menos, ser ajeno a la envidia, dado que indudablemente posee todo tipo de bienes; sin embargo, para sus conciudadanos sigue por naturaleza un proceder totalmente opuesto: envidia a los más destacados mientras están en su corte y se hallan con vida, se lleva bien, en cambio, con los ciudadanos de peor ralea y es muy dado a aceptar calumnias. Y lo más absurdo de todo: si le muestras una admiración comedida, se ofende por no recibir una rendida pleitesía; mientras que, si se le muestra una rendida pleitesía, se ofende tachándote de adulador. Y voy a decir ahora lo más grave: altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio. En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomia*; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca[155].

En su empeño por justificar la inviabilidad de la monarquía, Otanes enfatiza que la *isonomia*, según su razonamiento, constituye el único y eficaz dique de contención capaz de evitar la catástrofe que supondría un gobierno autocrático desenfrenado, si este cayera en manos de una persona inapropiada. Se observa que la postulada *isonomia* puede muy bien significar la prevalencia de los derechos de la aristocracia frente al poder despótico de un individuo capaz de anularlos. Al formular su propuesta, Otanes se erige como portavoz del escepticismo de la aristocracia persa frente a un presumible régimen autocrático, tal como parece haber sido el gobierno de Cambises. Las reservas de una parte de los nobles persas frente al poder absoluto del soberano concuerdan perfectamente con la profunda animadversión de los aristócratas helenos contra cualquier clase de dominio individual desmesurado[156]. Como se ha podido comprobar en los capítulos precedentes la impugnación de la tiranía va casi siempre acompañada de la proclamación de la *isonomia* que, al ser utilizada como eslogan político alternativo, adquiere carácter programático. Cuando Otanes alude a dicho concepto como sinónimo de una forma de gobierno compartido, no evoca un sistema democrático como el que conocemos a través del ejemplo de Atenas, sino que está subrayando las ventajas de un gobierno colectivo frente al peligro que puede suponer una monarquía ejercida por un regente despótico[157]. Por vez primera en la literatura griega asistimos, mediante un planteamiento

155. Heródoto 3, 80. Traducción de C. Schrader.
156. Ryffel, 1973, 66.
157. Bleicken, 1979, 154.

histórico, a la elaboración teórica de las reglas que rigen y articulan el entramado constitucional. Su contenido es a la par fruto de la teoría política contemporánea y del análisis empírico del pasado, contrastando la (buena) monarquía con la (perniciosa) tiranía. No olvidemos que todas las referencias que hemos podido recopilar hasta ahora al respecto —desde Homero a Teognis de Mégara— hacen hincapié sobre todo en el carácter personal del regente y casi nunca en las características estructurales inherentes a la institución que este representa.

El segundo posicionamiento político que intenta invalidar los argumentos aportados por Otanes será exteriorizado por Megabizo, otro de los conjurados y, además, uno de los principales personajes de la nobleza persa. Megabizo, que actúa como portavoz de las tendencias aristocráticas, hace constar lo siguiente:

> Hago mías las palabras de Otanes sobre abolir la tiranía; ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder al pueblo no han dado con la solución más idónea, pues no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. Y a fe que es del todo punto intolerable que quienes han escapado de la insolencia de un tirano vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado. Pues mientras que aquel, si hace algo, lo hace con conocimiento de causa, el vulgo ni siquiera posee capacidad de comprensión [...]. Por lo tanto, que adopten un régimen democrático quienes abriguen malquerencia para con los persas; nosotros, en cambio, elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder[158].

Como puede verse, Megabizo enfatiza que un gobierno aristocrático constituye la mejor garantía de futuro, ante todo por la vulnerabilidad e incapacidad de un régimen participativo[159]. Su exposición, más breve y convencional que las de los otros intervinientes, queda algo gris al lado de los argumentos contrapuestos que intercambian Otanes y Darío, verdaderos antagonistas de este singular duelo dialéctico en torno a la mejor forma de gobierno. Después de que Otanes describa la *metabole* que experimenta la monarquía en su deriva hacia la tiranía, Darío, el tercer participante en el debate, no desperdiciará la ocasión que le brinda su interlocutor para subrayar que también la oligarquía y la *isonomia* pueden degenerar fácilmente en un gobierno pernicioso. Como respuesta a las propuestas de Otanes y de Megabizo, Darío enumera las ventajas del sistema monárquico aduciendo:

158. Heródoto 3, 81. Traducción de C. Schrader.

159. Exactamente de la misma argumentación se vale el panfleto sobre la constitución de Atenas, atribuido a Jenofonte, que probablemente no es su autor, más conocido como el Viejo Oligarca. Véase Bowra, 1970, 79. Para Canfora, 2014, no cabe duda de que se trata de Critias, el oligarca tío de Platón.

A mi juicio, lo que ha dicho Megabizo con respecto al régimen popular responde a la realidad; pero no así lo concerniente a la oligarquía. Pues de los tres regímenes sujetos a debate, y suponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género [...], afirmo que este último régimen es netamente superior. En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía; pues con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los enemigos. En una oligarquía, en cambio, al ser muchos los que empeñan su valía al servicio de la comunidad, suelen suscitarse profundas enemistades personales, pues, como cada uno quiere ser por su cuenta el jefe e imponer sus opiniones, llegan a odiarse sumamente unos a otros, de los odios surgen disensiones, de las disensiones asesinatos, y de los asesinatos se viene a parar a la monarquía; y en ello queda bien patente hasta qué punto es este el mejor régimen. Por el contrario, cuando es el pueblo quien gobierna, no hay medio de evitar que brote el libertinaje; pues bien, cuando en el estado brota el libertinaje, entre los malvados no surgen odios, sino profundas amistades, pues los que lesionan los intereses del estado actúan en mutuo contubernio. Y este estado de cosas se mantiene así hasta que alguien se erige en defensor del pueblo y pone fin a semejantes manejos. En razón de ello, ese individuo, como es natural, es admirado por el pueblo; y, en virtud de la admiración que despierta, suele ser proclamado monarca; por lo que, en este punto, su caso también demuestra que la monarquía es lo mejor[160].

Una de las principales bazas de Darío al postular que el reinado del «mejor» repercute automáticamente en el bien del estado, optimizando su funcionamiento y su efectividad, reside en el potencial político que emana de la figura de un regente idóneo. Según esta visión, que parte de la base de que es ciertamente el más apto quien asume la jefatura del estado, los resultados positivos que pueden esperarse de la gestión de un mando unificado superan con creces al rendimiento de un gobierno compartido, siempre en peligro de desintegración por la inevitable discordia interna. Además de la presunta mayor eficacia en los asuntos públicos, la idea de mayor peso que aduce Darío para zanjar definitivamente la cuestión en favor de la monarquía aparece implícita en la pregunta que dirige a sus interlocutores:

¿Cómo —por decirlo todo en pocas palabras— obtuvimos la libertad? ¿Quién nos la dio? ¿Acaso fue un régimen democrático? ¿Una oligarquía, quizá? ¿O bien fue un monarca? En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre, soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no de-

160. Heródoto 3, 82. Traducción de C. Schrader.

roguemos las normas de nuestros antepasados; pues no redundaría en nuestro provecho[161].

Como podemos observar, no es precisamente la calidad dialéctica o política de los argumentos esgrimidos la que guía el curso de la conversación, sino más bien la referencia histórica a un pasado glorioso, es decir, el recuerdo de Ciro, figura central de la historia persa, el que sirve como elemento decisivo para poner punto final al debate constitucional. Dado que la *basileia* de Ciro fundamentó en su día la *eleutheria* del pueblo persa, la *basileia* de Darío se postula por consiguiente como el vehículo más apropiado para garantizarla en el futuro[162]. *Eleutheria* no encarna aquí, por cierto, la libertad individual, un concepto clave en el pensamiento político moderno, sino que, en el contexto del debate herodoteo, *eleutheria* significa, ante todo, un valor colectivo: la ausencia de dominio externo por parte de otros pueblos. Traducida a la realidad histórica, la liberación de los persas de la dependencia de los medos, asociada estrechamente a la persona y a la actuación política de Ciro, constituye según la ideología imperial persa, en cuyo portavoz se erige Darío, la principal fuente de legitimación de la monarquía. Sin embargo, los autores griegos, y Heródoto no es ninguna excepción, aun reconociendo los indiscutibles éxitos, políticos y militares de la monarquía persa, se muestran reticentes ante su enorme poder, que consideran despótico y por ello pernicioso[163]. Además no dejan de resaltar una cierta dosis de irracionalidad cuando se remiten a esta institución que, a su manera de ver, se contrapone al gobierno colectivo que imperaba en la mayoría de las comunidades políticas del mundo griego. La confirmación de este propósito nos la proporciona la versión herodotea de las maquinaciones que condujeron a la elección de Darío como soberano. Antes de ser proclamado rey, Darío participó en un certamen compitiendo con otros seis candidatos al trono persa, a los que venció mediante una increíble argucia que podemos recordar a través del siguiente pasaje:

> Por cierto, que Darío tenía por palafrenero a un individuo astuto cuyo nombre era Ébares. Cuando los conjurados se separaron, Darío le dijo a dicho individuo: «Ébares, en lo que al trono se refiere, hemos decidido actuar como sigue: con los seis a lomos de nuestros caballos, aquel cuyo corcel relinche primero al rayar el sol, ocupará el trono. Así que, si sabes de alguna treta, compóntelas sin demora para que seamos nosotros, y no otra persona, quienes consigamos esta dignidad» [...]. Oído que hubo estas palabras, Ébares hizo lo siguiente: al llegar la noche, condujo a las afueras de la ciudad a

161. *Ibid.* Traducción de C. Schrader.
162. Sobre la monarquía persa, véase Wiesehöfer, 1998, 53-102.
163. Sobre la constitución persa véase Demandt, 1995, 113-130.

> una de las yeguas —era a la que más deseaba el caballo de Darío—, la dejó bien atada, llevó acto seguido el caballo de Darío, le hizo dar varias vueltas junto a la yegua, acercándolo progresivamente a la hembra, y, por último, dejó que el caballo la cubriera. Al despuntar el día, los seis, tal como habían acordado, comparecieron a lomos de sus caballos; y en el momento en que, mientras transitaban por las afueras de la ciudad, se encontraban a la altura de aquel lugar en que, durante la noche anterior, había estado atada la yegua, justo entonces el caballo de Darío respingó y lanzó un relincho. Y, al mismo tiempo que el caballo hacía eso, en un cielo despejado estalló un relámpago, acompañado de un trueno. Aunándose al relincho, estos fenómenos redundaron en favor de Darío, como si se hubieran producido en virtud de algún plan preconcebido, y confirmaron su designación, ya que los demás se apearon de sus caballos y se postraron de hinojos ante Darío [...]. Así, Darío, hijo de Histaspes, fue proclamado rey[164].

Desde el punto de vista griego, este estrafalario modo de proceder para asignar el trono imperial aqueménida, caracterizado por la superstición y el engaño, no dejaba de ser un espectáculo extraño y bárbaro, poco apropiado para inspirar confianza hacia las instituciones del poderoso vecino oriental. Este motivo reforzaba la idea que tenían los griegos de la monarquía persa como una *tyrannis*, es decir, como una forma improcedente de concentrar un desmesurado poder político en una sola persona[165]. Desde esta perspectiva, los autores griegos están lejos de considerar el poderío del monarca persa como garantía de la *eleutheria*, sino todo lo contrario: ven en él una amenaza de su propia autonomía estatal. Por ello, en el plano general de la obra herodotea prevalece un axioma dialéctico entre el absolutismo político oriental que simboliza el rey persa y la *eleutheria* que se desarrolla en el marco de la *polis* griega tras haber superado con éxito la amenaza de caer bajo el dominio aqueménida. La figura del desertor espartano Demarato le sirve a Heródoto para profundizar en este dualismo, como se verá a continuación.

16. APOLOGÍA DE LA *ELEUTHERIA*

El diálogo que, según la versión herodotea, se entabla entre el rey persa y Demarato[166], exiliado espartano en la corte aqueménida que acompaña a Jerjes en su expedición contra Grecia (480), merece una especial atención, ya que en este excepcional pasaje hallamos uno de los más pronunciados contrastes entre las mentalidades políticas que separaban el mundo occidental del oriental. El contexto histórico en el que se encuadra

164. Heródoto 3, 85, 1-88, 1. Traducción de C. Schrader.
165. Ryffel, 1973, 24.
166. Strasburger, 1984, 114 s.

dicho diálogo es el siguiente: después de haber pasado revista a sus tropas que se disponían a ponerse en marcha para conquistar los territorios griegos que se negaban a someterse (481), Jerjes, plenamente convencido de su inminente victoria, pregunta a su asesor heleno Demarato si sus contrincantes se atreverán a presentar resistencia a su descomunal ejército. A esto responde Demarato:

> Majestad, puesto que mandas que, en sus manifestaciones, uno se exprese con absoluta sinceridad, para evitar que, un día, resulte ante ti culpable por haber mentido, te diré que la pobreza viene siendo, desde siempre, una compañera inseparable de Grecia, pero en ella ha arraigado también la hombría de bien —conseguida a base de inteligencia y de unas leyes sólidas—, cuya estricta observancia le permite defenderse de la pobreza y del despotismo. En consecuencia, solo tengo elogios para todos los griegos que habitan por aquellas tierras, pero mis próximas palabras no voy a aplicarlas a todos ellos, sino exclusivamente a los lacedemonios: has de saber, ante todo, que jamás aceptarán tus condiciones, que representan esclavitud para Grecia; pero además, es que saldrán a hacerte frente en el campo de batalla, aunque los demás griegos abracen en su totalidad tu causa. Y, respecto a su número, no preguntes cuántos han de ser para poder adoptar semejante actitud; pues, si se da la circunstancia de que son mil quienes integran su ejército, esos mil lucharán contra ti, y lo mismo harán tanto si son menos como si son más[167].

Ante la perplejidad de Jerjes, que se resiste a aceptar la credibilidad de estas observaciones de Demarato, el interlocutor griego retoma el hilo de su anterior plática, replicando a las objeciones de Jerjes con los siguientes argumentos:

> Lo mismo ocurre con los lacedemonios: en combates singulares no son inferiores a nadie, mientras que, en compacta formación, son los mejores guerreros de la tierra. Pues, pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. De hecho, cumplen todos sus mandatos, y siempre manda lo mismo: no les permite huir del campo de batalla ante ningún contingente enemigo, sino que deben permanecer en sus puestos para vencer o morir[168].

Esta secuencia presenta un coloquio ficticio entre Jerjes y Demarato que, al consignar las reacciones de cada parte afectada en este conflicto tanto dialéctico como real, los identifica como expresión de posiciones antagónicas. Como ya sucede en otros lugares de su obra, Heródoto, ciñéndose al esquema establecido por Esquilo en *Los persas*, se sirve de este episodio para subrayar el carácter irreconciliable de ambas posturas:

167. Heródoto 7, 102, 1-3. Traducción de C. Schrader.
168. *Ibid.*, 104, 4-5. Traducción de C. Schrader.

la manifiesta *hybris* de Jerjes que, seguido por su enorme ejército como símbolo de su poder absoluto, se cree invencible, choca frontalmente contra las advertencias de Demarato que, al preludiar *ex eventu* los acontecimientos históricos según una conocida técnica literaria, se ve envuelto de un halo de premonición. Pero la confrontación va aún más lejos. Mientras que Jerjes representa al todopoderoso monarca oriental al que todos temen, y por eso obedecen, Demarato actúa como portavoz de la *eleutheria* helena, que adquiere en este contexto una peculiar dosis de antidespotismo. El trasfondo histórico que envuelve el episodio nos da la clave para su comprensión. Por vez primera el mundo de la *polis* se veía seriamente amenazado por una gran potencia exterior que pretendía hacer de las ciudades griegas un mero apéndice de su inconmensurable dominio. Ante esta dramática situación, los griegos, que no estaban dispuestos a someterse, descubren conscientemente la *eleutheria* de la que habían gozado hasta entonces sin tener una clara conciencia de ello y se esfuerzan ante la amenaza real que les acecha por preservar su independencia. También aquí, como se ha comentado anteriormente en el caso persa, procede recordar el sentido antiguo del vocablo *eleutheria*, más allá de su idea actual de plena capacidad de acción personal. Para los griegos que se resistían a capitular frente al acoso persa proclamando el término *eleutheria* como símbolo político de la ausencia de un dominio externo, esta concienciación significaba ante todo canalizar todas sus energías en defensa de la autonomía de su comunidad política amenazada. En este sentido, la consecución de la *eleutheria* implicaba a todos los miembros de una determinada entidad que se hallaba en peligro de extinción. Al subrayar el imperio de la ley sobre una comunidad ciudadana integrada por individuos libres, se condensa en una sola frase la esencia del sistema político griego. A través de tal fórmula de exaltación del patriotismo constitucional obtenemos un eficaz instrumento ideológico para acotar la carga semántica de los términos *eleutheria* e *isonomia*, que pueden ser movilizados como armas en la lucha ideológica contra todo régimen despótico. Mediante la contraposición de Demarato y Jerjes, Heródoto está erigiendo un sugerente monumento literario, a la par que esboza una teoría política que ensalza el sistema de valores constitucionales del estado griego, como ya hiciera Esquilo en *Los persas*.

17. Refutación de la autocracia

En el último episodio que hemos seleccionado de las *Historias* herodoteas estudiaremos los razonamientos que dicho autor pone en boca de Socles de Corinto para acentuar el contraste entre regímenes autoritarios y democráticos. El párrafo que aquí nos ocupa constituye uno de los más

feroces ataques contra la tiranía que aparece en la obra de Heródoto. El contexto histórico en el que se encuadra la diatriba de Socles está determinado por el llamamiento que dirige el tirano Hipias, después de haber sido expulsado de Atenas (510), a las potencias griegas pidiendo su ayuda para regresar a su ciudad y recuperar el timón del estado. Ante esta situación cargada de incertidumbre y tensión, Socles se convierte en el portavoz de los adversarios de la tiranía y exhorta, basándose en la experiencia que tuvo Corinto con los Cipsélidas, a las potencias griegas a que desestimen la propuesta de Hipias. El hilo de la argumentación de Socles se basa sobre todo en el recuerdo negativo y sangriento que había dejado la tiranía de los Cipsélidas en Corinto:

> El corintio Socles se expresó en los siguientes términos: «A buen seguro que el cielo va a quedar bajo la tierra, y la tierra por el aire, sobre el cielo, y, por su parte, los hombres instalarán su residencia en el mar y los peces donde antaño moraban los hombres, puesto que sois precisamente vosotros, lacedemonios, quienes estáis dispuestos a abolir regímenes políticos igualitarios y a restablecer en las ciudades tiranías, la cosa más injusta y sanguinaria que existe entre el género humano. Pues si resulta que este régimen político —es decir, que las ciudades sean gobernadas por tiranos— os parece verdaderamente idóneo, comenzad vosotros por imponer un tirano en vuestra propia patria y, solo así, podréis tratar de imponérselo a los demás. Pero lo cierto es que vosotros desconocéis lo que es un tirano y que estáis celosamente en guardia para evitar que dicho régimen llegue a darse en Esparta, no os preocupáis de que afecte a vuestros aliados. Ahora bien, si supierais, como nosotros, lo que es la tiranía, podríais opinar sobre el particular con mayor conocimiento de causa que ahora»[169].

En el plano formal, el discurso de Socles pretende disuadir a los peloponesios, todavía vacilantes, de prestar apoyo al requerimiento de Hipias en su intento de restablecer la tiranía en Atenas. Lo verdaderamente interesante de este pasaje es, sin embargo, la ecuación que Heródoto establece entre los regímenes de Cípselo, de Periandro, de Pisístrato y de Hipias. Todos estos personajes, al ser equiparados y encuadrados en un mismo listado de comportamiento, se presentan como diferentes facetas del mismo sistema de gobierno, constituyendo así una tipología de la autocracia. Estamos ante una de las raras matizaciones expuestas desde la perspectiva histórica que ilustra la construcción de la idea de la tiranía a través de la suma de toda la casuística. El caso de Hipias era el más reciente y supuestamente el mejor conocido de todos ellos. Podemos deducir de esta circunstancia que la visión que se genera en Atenas acerca de la tiranía pisistrátida, y de forma especial sobre la de Hipias, que es la que documenta Heródoto —y, como veremos, también Tucídides—, se convierte en el marco refe-

169. Heródoto 5, 92.

rencial y, asimismo, en la manifestación genérica del fenómeno. A partir de este momento el concepto «tiranía» no solo se utilizará como sinónimo del ejercicio de cualquier poder público de forma desmesurada, insolente, violenta e ilegítima a la vez, sino que también podrá ser generalizado como modelo de gobierno con respecto al cual se debe mostrar distanciamiento y resistencia, tal y como proclama Socles ante sus interlocutores.

18. EURÍPIDES

La obra del dramaturgo ateniense Eurípides, compuesta básicamente poco antes del inicio y durante la guerra del Peloponeso, no logra sustraerse —al igual que la de sus precursores Esquilo y Sófocles— a la pasión por la teoría política y la filosofía moral pública[170]. Algunas de sus tragedias aparecen ambientadas por fuertes sentimientos patrióticos[171], así como por una serie de pronunciamientos en favor del sistema político de Atenas y, en contrapartida, por violentos ataques dirigidos a su gran rival Esparta. En su tragedia *Medea*, estrenada en el año 431, solo pocos meses antes de estallar la guerra del Peloponeso, Eurípides hace entonar al coro de los atenienses un elogio de su propia ciudadanía:

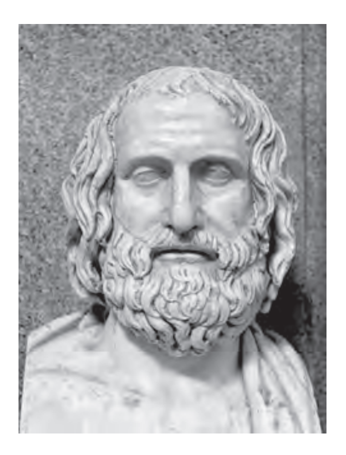
> Desde antiguo, los hijos de Erecteo conocen la prosperidad; los hijos de los dioses bienaventurados. Nacidos de una tierra sagrada, nunca conquistada, se nutren de la gloriosa sabiduría, siempre caminando graciosamente por el más resplandeciente de los cielos, donde un día, cuentan las sagradas Musas, las Musas del Pireo fueron engendradas por la Armonía de cabellos dorados[172].

Mediante la tragedia *Hécuba*, estrenada en el año 424 en plena guerra del Peloponeso, Eurípides nos traslada al mundo de los héroes de la *Ilíada*. Agamenón y Odiseo, comandantes del ejército griego que sitia Troya, no aparecen aquí tan autosuficientes y seguros de sí mismos como en el *epos* homérico, donde dominaban completamente la situación. Sus órdenes solo adquieren vigencia si son refrendadas por el consejo y acatadas por la tropa, que se convierte en la instancia decisiva. El liderazgo de Agamenón, más nominal que real, depende, al igual que la frágil posición de los dirigentes políticos de Atenas, del soporte que le otorga el *demos*. Un método usual y eficaz para resaltar las ventajas del sistema democrático es la crítica acérrima de su polo opuesto: la monarquía absoluta y su continuo peligro de degeneración. En numerosos

170. Chromik, 1967; Matthiessen, 2004.
171. Goossens, 1962, 66 ss.; Bowra, 1970, 108 s.
172. Eurípides, *Medea* 824 ss.

pasajes de su obra, Eurípides presenta una serie de imágenes negativas referentes a toda forma de autocracia, que siempre conlleva el peligro de resultar abusiva. Por ejemplo, en un diálogo perteneciente a la tragedia *Hipólito*, estrenada en 428, se degrada la monarquía por la *hybris* que su ejercicio comporta: «¿Acaso es que el mando es grato para los hombres castos? No, por cierto, a no ser que la monarquía corrompa el corazón de aquellos a quienes agrada»[173].

Otro caso parecido se puede observar en *Las fenicias* (410), donde el *basileus* Eteocles de Tebas está tan perdidamente enamorado del poder absoluto que no se muestra dispuesto a compartirlo con nadie, ni con su hermano Polinices, a pesar del pacto vigente que así lo exigía. El carácter eminentemente didáctico de esta clase de planteamientos se percibe también en la tragedia *Las bacantes*. Penteo, *basileus* de Tebas, es preso igualmente de la *hybris* que comporta el ejercicio de su alto cargo y está cegado ante las normas de la moderación, llevando su prepotencia hasta un extremo grotesco. Se mide con un dios, el poderoso Dioniso, y olvida las consecuencias que tal locura puede comportar. Como era previsible, sucumbe en su desatinado empeño, convirtiéndose en la víctima de su propia soberbia, en una lectura en clave política de esta enigmática y crepuscular tragedia euripidea, tal vez la de más compleja exégesis de todo su repertorio.



Busto de Eurípides. Copia romana de un original griego del siglo IV. Museo Pío-Clementino, Roma.

Uno de los más vivos contrastes entre los modelos de ejercer el poder lo encontramos en la tragedia *Los heraclidas*, donde Euristeo aparece como personalización de la tiranía, insensible a las necesidades de

173. Íd., *Hipólito* 1013 ss.

los gobernados. Mientras que Euristeo ejerce un poder despótico en la gestión de los asuntos civiles y militares, el *basileus* de Atenas, Demófono (una denominación significativa: «la voz del pueblo»), representa todo lo contrario. Este actúa de forma ponderada, respetando la constitución, y acatando las decisiones de la mayoría. Esta idea vuelve a ser puesta en escena en la tragedia *Las suplicantes*, en la que Eurípides nos traslada al enfrentamiento entre dos potencias diferenciadas por sus modelos constitucionales antagónicos, democrático el de Atenas y despótico el de Tebas. A la crítica del heraldo tebano que ataca el sistema político de Atenas diciendo que es el populacho, fácilmente influenciable e insensato, el que gobierna, responde Teseo:

> Desde la primera palabra te equivocas, extranjero, si buscas aquí un tirano. Pues no manda un solo hombre aquí, sino que es una ciudad libre. El pueblo asume año tras año las magistraturas[174].

Más allá del debate constitucional, la tensión que se desata entre un sistema político legítimo y la usurpación ilegítima es otro aspecto que se debate en el repertorio político de Eurípides. En la tragedia *Electra* (escenificada en 413), este aspecto halla su concreción más característica. En connivencia con su amante Egisto, Clitemnestra asesina a su marido Agamenón y ocupa su lugar al frente de la *polis*. Pero este golpe de estado encuentra una fuerte resistencia en la actitud del *demos*, descontento con la nueva situación. Para contrarrestar la inesperada oposición, el tiránico Egisto crea un cuerpo de guardia e intensifica así su aislamiento con respecto a la mayoría de la población. No tardará en aparecer Orestes para vengar la muerte de su padre Agamenón. Como ya había hecho Esquilo en su famosa trilogía micénica, la *Orestía* (formada por las piezas *Agamenón*, *Coéforos* y *Euménides*), Eurípides retoma aquí la trama desarrollada por su celebrado antecesor y compone una de las más renombradas tragedias del teatro griego.

En *Orestes*, además, se constata con gran nitidez un tema que, aunque ya había sido tratado en otras ocasiones, alcanza aquí su máxima expresividad y evidencia una de las cuestiones políticas más explosivas de la contemporaneidad ateniense: las malas influencias que ejercen ciertas figuras políticas sobre el *demos*, es decir, la actuación de los demagogos. Trasladando la acción a la legendaria Micenas, Eurípides presenta los vaivenes de la ascensión al trono de un monarca que corrompe y utiliza deliberadamente al pueblo para alcanzar sus propósitos. La evocación del peligro que comporta el abuso del poder mediante la seducción de las masas ciudadanas por parte de individuos perniciosos es contemplada como

174. Eurípides, *Suplicantes* 403-406.

una de las amenazas más acuciantes del sistema democrático[175]: «Pues cuando un hombre elocuente y animado de malos sentimientos persuade a la multitud, se produce una grave desdicha para la ciudad»[176].

Aunque estén provistas de un fuerte componente dramatúrgico, estas cuestiones que giran en torno a la interacción entre los gobernantes y el *demos* no son exclusivas del teatro. También la historiografía contemporánea, bajo el influjo no solo de la sofística y de los tragediógrafos, sino influenciada también por la fuerza de sugestión de los dramáticos eventos de la vida política contemporánea, se apropia de ella subrayando su repercusión en un marco histórico concreto[177]. El historiador Tucídides nos proporciona una variada gama de sugestivos ejemplos al respecto.

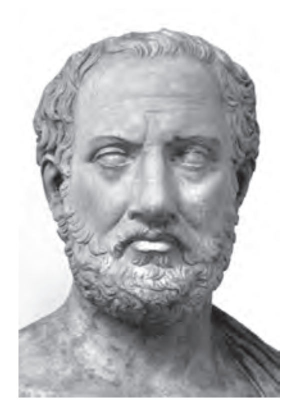
19. Tucídides y la radicalización del pensamiento político

Al igual que su predecesor Heródoto, que analiza las guerras greco-persas (490-479) y sus consecuencias para el devenir de la Hélade, Tucídides, cronista contemporáneo de la guerra del Peloponeso (431-404), fija su punto de mira en la descripción del engranaje interno de las ciudades griegas implicadas en un conflicto trascendental que transformará para siempre el mapa político de la época clásica[178]. Por este motivo, en su obra aparecen valiosos apuntes sobre las coordenadas que rigen la política ateniense y que, vistas en su conjunto, se revelan como imprescindibles para la compresión de la segunda mitad del siglo V, dada la importancia de Atenas como foco político, económico y cultural de Grecia.

Las observaciones siguientes pretenden revisar las notas tucidideas relacionadas con el ejercicio del poder por parte de individuos y colectivos, discusión que, como se ha podido observar en las tragedias, era candente en el debate político ateniense. A través de la atención que le dedica Tucídides a esta clase de temas podremos determinar el papel contemporáneo del concepto de *isonomia*, con lo que retomaremos el hilo del debate constitucional abierto en la obra de Heródoto. Tucídides, a diferencia de su predecesor, se centrará en el análisis del desarrollo interno de Atenas, determinado por dos polos opuestos y complementarios al mismo tiempo: la tiranía y la democracia. También es preciso centrarse en la observación de su metodología histórica para reflexionar sobre su contenido ético y rastrear el espacio intelectual que separa

175. Kuch, 1974, 1372 ss.; Finley, 1981, 11-36.
176. Eurípides, *Orestes* 907 s.
177. Zeitlin y Winkler, 1990.
178. Gómez Espelosín, 1998, 226-229.

la historia del mito. Cuando Tucídides diserta acerca del uso y abuso del poder no solo reconstruye el pasado inmediato, sino que suministra, paralelamente, opiniones de enorme validez para catalogar la evolución de los parámetros hermenéuticos de la realidad histórica de su época, en la que se agudiza la mayor crisis política, económica y social del mundo de la *polis*, acelerada por una interminable guerra y por un no menos problemático proceso de degradación política.



Busto de Tucídides. Museo Pushkin, Moscú.

20. *ISONOMIA* Y *TYRANNIS*

En el capítulo veinte del primer libro de su *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides sorprende con una inesperada noticia de marcado carácter pedagógico al referirse al tiranicidio que conducirá a la extinción de la dinastía pisistrátida:

> La mayor parte de los atenienses piensan que Hiparco fue asesinado por Harmodio y Aristogitón siendo tirano, y no saben que era Hipias, como el mayor de los Pisistrátidas, el que gobernaba[179].

Causa asombro la contundencia de esta afirmación por la que Tucídides acusa a sus conciudadanos de ignorar una parte importante de su propia historia. Con ello viene a decir que, en el recuerdo colectivo de sus contemporáneos, la tiranía había caído en un profundo olvido y que su evocación era susceptible de cualquier clase de tergiversación[180]. Para

179. Tucídides 1, 20 2.
180. Podlecki, 1966, 129 ss.; Fornara, 1968, 400 ss.

aclarar los interrogantes relacionados con esta explicación aparentemente controvertida, debemos remitirnos al libro sexto de su obra, donde se narran las peripecias de Alcibíades y que contiene una interesante digresión dedicada a los Pisistrátidas[181]. Allí se encontrará la clave para descifrar este excurso que, a primera vista, parece incomprensible. Sin embargo, antes de exponer sus pormenores, conviene percatarse de la línea común que enlaza los eventos protagonizados por Alcibíades, el *enfant terrible* de la política ateniense, con las actividades de los Pisistrátidas. En ambos casos saltan a la vista significativos paralelismos. Ambos episodios aparecen acotados por un *demos* desconfiado, temeroso y fácilmente influenciable. La radiografía de este dramático contraste nos muestra dos focos en mutua tensión: el *demos* y, como contrapunto, individuos carismáticos y talentosos, que —y esta es otra analogía— fracasaron en su empeño de hacerse con el poder en Atenas, como le sucedió primero a Hipias y luego a Alcibíades[182]. Refiriéndose a Hipias, Tucídides subraya que no fueron sus conciudadanos, sino los espartanos quienes lograron expulsarlo de la ciudad. De forma parecida a Alcibíades, también Hipias tuvo que marchar al exilio, antes de forzar el retorno a su patria sirviéndose de ayuda extranjera. En este contexto hay que destacar que la valoración de la tiranía por parte de Tucídides dista mucho de ser negativa[183]. Del gobierno de Pisístrato afirma que no causó deterioro al edificio constitucional de Atenas y que fue leve para el *demos*. *Synesis* y *arete* son los atributos utilizados para definir una regencia no exenta de aciertos y de moderación. No obstante, a esta etapa inicial de cariz positivo sigue otra ligada al nombre de Hipias, más conflictiva y oscura. Dicha circunstancia se debe a que, a partir del asesinato de Hiparco, verdadero hito de la era pisistrátida, se produce un cambio radical en la orientación política del régimen: el gobierno de Hipias quedará marcado a partir de entonces por un pronunciado carácter opresivo[184]. Desde semejante perspectiva, la tiranía será enjuiciada como una forma de gobierno alternativo dentro de un marco constitucional consolidado. Por eso, el alejamiento de los Pisistrátidas de Atenas no comportó una metamorfosis del sistema político, sino que produjo más bien un cambio en el funcionamiento de sus reglas internas y, por supuesto, una renovación del personal político dirigente.

181. Tucídides 6, 53-59; Frolov, 1974, 233-254.

182. En ambos casos intervienen las mismas potencias extranjeras. Al ser expulsado de Atenas, Hipias intenta primero regresar a su ciudad con el concurso de Esparta (Heródoto 5, 92) y al no obtenerlo, se dirige a los persas para solicitar apoyo (Tucídides 6, 59, 4). También Alcibíades, tras exiliarse de Atenas, será primero acogido por los espartanos (Tucídides 6, 88, 10) y posteriormente apoyado por los persas (Tucídides 8, 45), antes de organizar su definitivo retorno a Atenas.

183. Tucídides 6, 54, 5.

184. De Libero, 1996, 131-133.

Junto a esta interpretación de la fase final de la era pisistrátida, pervive otra versión alimentada por las teorías de los sofistas según la cual la tiranía constituía la negación de cualquier forma de gobierno compartido. No es de extrañar que Tucídides, influenciado por estas ideas, encuadre el gobierno de los Pisistrátidas en la línea antitética que separa al individuo del colectivo, al tirano de la *polis*. Dicho de otra manera, la guerra ideológica que se desata en torno a la transición de la tiranía a la democracia se transforma en una lucha de principios: *tyrannis* versus *isonomia*. Es obvio que una imagen tan bipolar y de carácter eminentemente retórico difícilmente podía encajar con la reconstrucción de una realidad histórica que se resiste a ser clasificada mediante semejantes metáforas apodícticas. No obstante, tal clase de reflexión no es un mero ejercicio literario. Su importancia reside en el hecho de que existían opiniones dispares sobre esta fase de la historia ateniense. Por ejemplo, Tucídides no menciona la virulencia de las rivalidades internas, dirimidas básicamente entre los clanes aristocráticos dirigentes —con notable indiferencia de gran parte del *demos*— que desempeñarán un papel crucial en el desmantelamiento del poder de Hipias. En este contexto hay que otorgar más credibilidad a Heródoto. Gracias a él sabemos que fue ante todo la familia alcmeónida la que, recurriendo a Esparta, asumió la máxima responsabilidad en el derrocamiento de los Pisistrátidas[185]. La versión herodotea de los hechos contradice a Tucídides. Según este último no fueron los atenienses, sino los espartanos los artífices de la expulsión de Hipias. ¿Sucedió esto verdaderamente así? Tenemos noticias fidedignas de que por estas fechas Esparta, a petición de círculos aristocráticos interesados en recobrar el poder en su *polis*, no solo intervino en Atenas, sino también en Samos y en Naxos[186]. En el caso de Atenas, el contingente espartano sufrió un serio revés en Falero. Será la captura casual de los hijos de Hipias lo que propiciará el desenlace y hará que Hipias abandone la ciudad[187]. Nada, pues, indica que existiera un premeditado plan de acción espartano con la finalidad de terminar con la tiranía de los Pisistrátidas. La imagen que diseña Tucídides al reconstruir estos hechos y otorgar protagonismo a Esparta obedece al deseo de alimentar un mito: la aversión espartana hacia la tiranía[188]. Pero no debemos olvidar que se trata más bien de una leyenda y no de un programa político real.

185. Heródoto 5, 62, 2; 5, 70 s.; Stein-Hölkeskamp, 1989, 154-156; Stahl, 1987, 120-136; Welwei, 2004, 106-121.
186. Fornis, 2003, 77 ss.
187. Heródoto 5, 62-65.
188. Tucídides 6, 53, 3 solo menciona a los lacedemonios. Será en el apartado 6, 59, 4 cuando aparecen los Alcmeónidas al lado de los espartanos. Sobre la presunta ideología antitiránica de Esparta, véase Tucídides 1, 18 s., y ante todo Bernhardt, 1987, 257-289.

Cuando Tucídides escribe sobre los logros y el modo de actuar de los Pisistrátidas —por cierto, coincidiendo en este punto con Heródoto—, destaca su hábil gestión pública. Apoyándose en sus partidarios, los Pisistrátidas habían conseguido acumular una extraordinaria cuota de poder[189]. Nada sucedía en Atenas sin su consentimiento. Arropados por un entramado político-social bien articulado, los miembros del clan podían comportarse a su arbitrio, de forma arrogante o moderada. Sea como fuere, sus contemporáneos no veían en ellos a los amos del estado a los que todos debían ciega obediencia, sino que los tenían más bien por unos grandes potentados, dotados, eso sí, de un inmenso poder escenificado, según la situación, de forma amenazante o jovial. En este sentido, tanto Pisístrato como Hipias e Hiparco podían ser percibidos como prototipos de la tiranía. Al desaparecer Pisístrato, serán sus hijos quienes se repartan las parcelas de poder y las administren siguiendo los baremos establecidos por el fundador de la dinastía. Ignoramos de qué modo concreto se efectuó este reparto de competencias[190]. El asesinato de Hiparco parece haber sido el hecho decisivo que rompió el equilibrio reinante y aceleró el deterioro del sistema pisistrátida. Hipias actuará a partir de ahora de forma despótica y sin frenos convirtiéndose en el símbolo negativo del régimen. Dado que fue él el responsable de las medidas coercitivas que se suceden tras la desaparición de su hermano, Hipias no quedará en la memoria colectiva de sus conciudadanos precisamente como sinónimo de la fase gloriosa del gobierno pisistrátida. Será Hiparco a quien se identificará con esta pretérita etapa connotada positivamente, pues este llegó a congregar a su alrededor un círculo de artistas e intelectuales provenientes de toda Grecia —como los poetas Anacreonte o Simónides— que de ninguna manera se pueden asociar a la violencia y la opresión[191].

Considerando estas circunstancias entendemos a Tucídides cuando se pronuncia en favor de Hipias asignándole el liderazgo del clan pisistrátida[192]. Por otra parte, la atribución a Hiparco de una posición preeminente por una parte de la ciudadanía ateniense muestra la extrema ambivalencia de una situación caracterizada por el gobierno de un clan familiar en el que sus miembros tenían asignadas diferentes tareas públicas que realizaban de acuerdo con sus aptitudes, necesidades o preferen-

189. Berve, 1967, 54 ss.; Stahl, 1987, 181-187.

190. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 18.

191. La fama de Hiparco como amigo de las musas y protector de las artes puede ser percibida a través del diálogo platónico *Hiparco*, en el que se dibuja una imagen positiva del aludido. De Libero, 1996, 128-130.

192. También Heródoto 1, 61 subraya, en otro contexto, el papel preeminente de Hipias después de la desaparición de Pisístrato.

cias personales[193]. Junto a estas reflexiones de talante conceptual que suscita el gobierno pisistrátida, enjuiciado desde una perspectiva analítica, existen múltiples testimonios que certifican la progresiva difusión en Atenas de una ideología antitiránica. Esta se plasma de forma muy especial en el monumento en el que se rendía tributo a la memoria de los tiranicidas. También adquiere importancia en este contexto la instauración del ostracismo, así como el juramento que debían pronunciar los miembros del consejo de exterminar a todo aquel ciudadano que aspirara a la tiranía. Semejantes escenificaciones atestiguan una aversión ritualizada contra cualquier actitud de signo despótico que culminará en la obligación de cada ateniense de aniquilar a todo aquel que pretenda establecer una tiranía. Lo sorprendente del caso es que las manifestaciones antitiránicas no cesan una vez desaparecido el peligro inmediato de un retorno de los Pisistrátidas a Atenas. Será, paradójicamente, en plena fase democrática, en la segunda mitad del siglo V, cuando las fórmulas de profesión antitiránicas adquieran mayor fuerza[194].

En un principio, el temor a la invasión persa aparecía ligado al retorno de Hipias, pues este y sus partidarios militaban en el contingente de tropas persas que combatieron en Maratón contra los hoplitas atenienses. El miedo al Imperio aqueménida y a la restauración pisistrátida constituían, en la década de los años noventa del siglo V, dos fórmulas útiles, y además complementarias, que reflejaban un contexto político caracterizado por la aplastante hegemonía persa y el peligro que corría Atenas de caer otra vez en manos de Hipias. Pero la situación cambió radicalmente al ser repelido el ataque persa, primero en Maratón, luego en Salamina y Platea, y al constituirse un nuevo bloque de poder en el Egeo en torno a la Liga ático-délica capitaneada por Atenas. Si a partir de entonces surgen conatos de resentimiento antitiránico en Atenas, estos ya no pueden guardar relación con el trauma de un horizonte de amenazas persas o pisistrátidas. Su fuente de inspiración será más bien la impugnación que sufrirá el propio sistema democrático por parte de sus enemigos internos (es decir, el bando oligárquico ateniense)[195] o externos (Esparta, Corinto, etcétera)[196].

Mediante la fijación negativa de la tiranía como contrapunto del sistema de gobierno colectivo, se genera una imagen del enemigo al que hay que combatir lográndose a la vez una legitimación del régimen demo-

193. Aristóteles, *Constitución de Atenas* 17, 3, 18. Sobre la política familiar del clan pisistrátida, véase Stahl, 1987, 56-105.

194. Véanse algunos ejemplos de la utilización de la ideología antitiránica en Lévy, 1976, 137 ss.; Bleicken, 1985, 102, 149.

195. Prestel, 1974; Canfora, 2014.

196. Sobre la fuerte contestación que sufre Atenas por parte de sus competidores, véase Lévy, 1976, 404, 73 ss.

crático[197]. Tal interpretación conduce a una visión de la tiranía como negación de la *isonomia*. Esta última, que —como se ha podido observar de forma reiterada— era inicialmente una consigna ideológica de la aristocracia, se convertirá en sinónimo de la democracia. La utilización del término *tyrannis* como eslogan político en el curso del siglo V y su vinculación a los enemigos del sistema democrático, conlleva una desvirtuación de su genuino significado que va perdiendo vigor y posibilita así una mitificación del pasado. El ingente proceso de afirmación democrática reclamaba modelos personales y señas de identidad. En la medida en que las figuras históricas de Aristogitón y Harmodio, exponentes de la oposición aristocrática a los Pisistrátidas, serán perfilados primero como portavoces de la *isonomia* y luego como artífices del sistema democrático, estos se van transformando, paralelamente, en personajes mitológicos. Así, podrán ser utilizados como símbolos de la *polis* y, en virtud de tal función, adquieren un lugar de honor en la memoria histórica de Atenas.

21. Mito democrático

Entre las producciones estatuarias y pictóricas del siglo V, destaca un singular episodio representado por una escultura tallada en piedra y un dibujo pintado a vivo color sobre una suntuosa vasija, que será completado posteriormente por una monumental estatua: el asesinato de Hiparco por los tiranicidas Aristogitón y Harmodio[198]. El trágico suceso acontecido en el año 514 aparece a primera vista relacionado con otras escenas no menos patéticas que formaban parte del imaginario pictórico tradicional, como la muerte de Sarpedón, por citar solo un ejemplo muy afamado[199]. Sin embargo, existe una diferencia abismal entre ambos motivos iconográficos. Mientras que la muerte de Sarpedón reproduce una instantánea de reconocido carácter mitológico (¿quién hubiera podido asegurar cuándo vivió Sarpedón?), la copa de los tiranicidas atenienses nos presenta un evento histórico concreto, acontecido algún tiempo antes de la realización de la obra que contemplamos. Al fabricarse y difundirse esta pieza cerámica en Atenas aún vivía gente que podía recordar el episodio. Por primera vez se insertaba un evento real de extraordinaria relevancia política en un espacio hasta ahora reservado exclusivamente a las alegorías mitológicas.

197. Acerca del significado de la antítesis libertad-tiranía en la política ateniense, véase Raaflaub, 1985, 258 ss. Véase también Plácido, 1984, 5-21.
198. Fehr, 1984, 7.
199. *Euphronios der Maler. Eine Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz*, Berlin-Dahlem, Milán, 1991, 94 ss.



Crátera de Eufronio con la muerte de Sarpedón (*ca*. 515). Museo Nacional Etrusco de Villa Giulia (Roma).

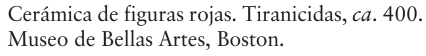
Aparte de un determinado número de vasos pertenecientes a la misma serie, esta puesta en escena de la muerte de Hiparco no era la única imagen del acto que circulaba en Atenas. Disponemos de otra obra mucho más monumental y de mayor relevancia política y cultural: el grupo escultórico dedicado en el año 510 a los tiranicidas, obra del artista Anténor, que estaba emplazado en el ágora de Atenas y que conocemos gracias a una copia tardía pero, sin embargo, bastante fidedigna[200].

De la comparación de ambas producciones, la cerámica pintada y la monumental escultura, sobresale el simbólico paso de un episodio y de personajes de indiscutible relevancia histórica a un espacio reservado tradicionalmente a la esfera del mito. De ello podemos concluir que el episodio histórico narrado, o dicho de otra manera, llevado al telón público, ya ha traspasado la barrera que separa el mito de la historia. Aristogitón, Harmodio e Hiparco se equiparan y confunden con Orestes, Odiseo o Heracles. A través de las connotaciones que estas figuras y episodios sugieren, Atenas orquesta su propia visión del pasado. Aristogitón y Harmodio marcan el inicio del aprovechamiento de personajes históricos por la comunidad con marcados fines propagandísticos.

200. El grupo estatuario original fue confiscado en el año 480 por Jerjes y trasladado a Persia como botín de guerra, donde permanecerá hasta ser rescatado por Alejandro Magno. Poco después del rapto fueron confeccionadas otras figuras de bronce por Critios y Nesotes. Véase Fehr, 1984, 8 ss.

Son ellos quienes abrirán el camino por donde transitarán otros tantos, como Temístocles o Pericles cuyas posteriores estatuas simbolizarán el ensalzamiento de la individualidad al servicio de la *polis*. Asistimos aquí al inicio del mito democrático ateniense.




Cerámica de figuras rojas. Tiranicidas, *ca*. 400. Museo de Bellas Artes, Boston.



Cerámica de figura rojas. Tiranicidas, *ca*. 470. Museo de la Universidad de Würzburg.

Es imposible datar con exactitud la génesis de este proceso que comienza de forma muy prosaica: un asesinato pasional. En el curso de una disputa surgida de una trama de relaciones amorosas, Aristogitón y Harmodio eliminan a Hiparco. Hipias venga la muerte de su hermano organizando una brutal represión que alterará sustancialmente la imagen moderada de la que su régimen gozaba hasta el momento. Este cambio de valoración hace que el asesinato de Hiparco pueda ser interpretado como un eminente acto político, cosa que evidentemente no fue. Al reaccionar de forma represiva, el gobierno pisistrátida se desacreditó notablemente. Perdió prestigio y se transformó en el paradigma de un régimen violento. El motivo originario del tiranicidio, de carácter privado, será a partir de ahora reiteradamente reinterpretado: Aristogitón y Harmodio pasarán así a ser considerados campeones de la libertad y, al mismo tiempo, portadores de un mensaje político. En consecuencia, se prosigue abundando en un proceso de progresión heroica de los protagonistas del tiranicidio, a los que no se tarda en dedicar un monumento que pregone su gesta. Es precisamente esta hazaña, más imaginable que visible a través de la composición escultórica, la que se está celebrando en la obra, a fin de aumentar la cuota de identificación sociopolítica colectiva. En el monumento conmemorativo se personifica la vocación antitiránica de Atenas y se fomenta con ello un sentimiento de afirmación democrática. Se sabe que el culto a los tiranicidas se efectuaba ante su tumba. En el monumento situado en el ágora, sin embargo, se veneraba una idea: la defensa de la libertad ciu-

dadana. Significativamente, quedaba prohibido erigir otras estatuas en las proximidades del grupo de los tiranicidas, lo que subraya la exclusividad de su mensaje político.



Estatua de los tiranicidas. Museo Arqueológico Nacional, Nápoles.

En total podemos distinguir varias fases de apropiación del episodio de los tiranicidas. La primera aparece aún impregnada por los rituales y el ideario de la aristocracia. Los nobles Aristogitón y Harmodio son festejados por sus iguales en los simposios organizados en su honor por haber eliminado a un representante de la odiada familia dirigente, que neutralizaba los deseos de tantos clanes aristocráticos de desempeñar un papel relevante en la dirección de la ciudad. La siguiente fase se manifiesta a través de la veneración que empieza a inducir el recuerdo de una gesta que ya se identifica como acto de liberación, visible en el grupo escultórico dedicado en honor de sus protagonistas. En una tercera etapa, los aristócratas libertadores se transformaron en baluartes del sistema de la igualdad ciudadana. Al conmemorar su hazaña, se formaliza un acto de afirmación constitucional, de inequívoca índole democrática[201].

201. Igualmente se instrumentaliza la figura del héroe fundador Teseo como precursor del sistema democrático, hecho perceptible a través de las fuentes tardías como Plutarco, *Teseo* 25. Véase al respecto Barceló, 1993, 40 s.

Ideología antitiránica y mito democrático se entremezclan y se confunden en una simbiosis de ideas, imágenes y consignas. La fama negativa de la tiranía se contrapone a la forma de gobierno colectivo y suministra así un estereotipo del enemigo y una justificación del régimen democrático. La identificación de los atenienses con su constitución era especialmente apremiante cuando la ciudad, cabeza de la Liga ático-délica, sufrió una fuerte contestación por parte de sus enemigos. Antes y durante la guerra del Peloponeso, Atenas tiene que reafirmarse como potencia hegemónica defendiendo su imperio naval y su sistema de gobierno, íntimamente ligados entre sí. No es ninguna casualidad que a partir del año 424, y significativamente en la obra de Aristófanes, se multipliquen las alusiones a la tiranía como reflejo del temor que persistía en gran parte de la ciudadanía ante un golpe de estado oligárquico[202], que luego se vería doblemente confirmado, en 411 y 404[203]. Este estado de ánimo es comprensible si se analizan los factores que lo propiciaban: la larga e interminable guerra contra los peloponesios, con escasas perspectivas de éxito, y la casi permanente ausencia de la flota, baluarte de la democracia, debida a las múltiples operaciones que debía afrontar en escenarios bélicos cada vez más alejados[204]. Para conjurar este peligro se apelaba a la solidaridad y a las obligaciones ciudadanas. Mediante el proceso de mitificación de los tiranicidas se generaba una plataforma propagandística que servía como modelo de apelación en defensa de la libertad. La historización del mito democrático ateniense refleja las fases de un proceso de afirmación ideológica que, a pesar de su coherente escenificación, no consigue hacer olvidar la profunda crisis que atravesaba el sistema. Al recurrir al mito para retocar la historia, dignificándola y transformándola en una gesta heroica, se estaban estableciendo nuevos parámetros de apropiación del pasado, configurado de forma selectiva para forjar inequívocas señas de identidad.

22. *Polis tyrannos*: anatomía del imperio de Atenas

Para caracterizar la preeminencia ateniense en el seno de la Liga ático-délica, Tucídides utiliza una imagen sorprendente al atribuirle a la ciudad que lideraba la mayor federación helena un adjetivo desprestigiado: *polis tyrannos*. A través de este término compuesto, no solo se especifi-

202. Por ejemplo, Aristófanes, *Las avispas*, 415 ss., 464, 488, 495 ss., 502. En *Lisístrata*, 633 se utiliza la expresión de desenvainar la espada oculta en una rama de mirto como símbolo de la militancia antitiránica. Véase también Ehrenberg, 1968, 343 ss.
203. Como ha estudiado recientemente Canfora, 2014.
204. Hornblower, 1992, 169-197.

ca la idea de un gobierno opresivo, sino que también se daba a entender —y así parece haber sido percibido por los contemporáneos— que los aliados de Atenas, considerados como subordinados, debían plegarse a las exigencias de la potencia hegemónica[205]. Causa extrañeza que fuera precisamente Atenas, baluarte de la democracia y uno de los principales núcleos de la ideología antitiránica, la ciudad motejada de opresora en esta fórmula tan controvertida y ambigua. Cabe imaginar que al emplear dicha metáfora, Tucídides se estaba haciendo eco de la oposición manifestada por los adversarios de la potencia hegemónica de la Liga ático-délica. También puede pensarse que quisiera reflejar los sentimientos de una parte de sus conciudadanos, sensibles a la peligrosidad de las muchas aventuras externas en las que se veía constantemente implicada su ciudad[206]. Sin duda, en Atenas había grupos que veían con ojos sumamente críticos esta cara oscura del imperialismo ateniense.

Independientemente del motivo que impulsara a Tucídides a suscitar este polémico debate, hay que consignar que, por primera vez en la historiografía griega, un colectivo —en este caso una *polis*— fuera asimilado a la tiranía y que, paradójicamente, se tratara de la ciudad más democrática. Pues tras la argumentación de los círculos expansionistas subyacía un tácito menosprecio del sistema político ateniense que, en consonancia con la lógica interna del razonamiento empleado por Tucídides, parecía encarnar el polo opuesto de la democracia, o sea, una tiranía. Así lo presenta Tucídides al poner en boca de Pericles las siguientes palabras:

> Conque no es nada extraño si hemos obrado según la naturaleza humana, recibiendo el poder que se nos ha ofrecido y queriéndolo conservar, vencido por tres fuerzas tan poderosas como el honor, el miedo y el provecho; y tampoco somos los primeros que hemos empezado con esto, sino que siempre ha ocurrido igual, que los débiles han de ceder ante los fuertes[207].

En otro lugar percibimos una faceta diferente del mismo tema, que alude claramente a los implacables mecanismos inherentes al ejercicio de la hegemonía ateniense:

> Vuestra ciudad tiene derecho a vuestros servicios para sostener su hegemonía, de la que todos estáis orgullosos, y no podéis sustraeros a acudir en su auxilio con toda fatiga si queréis compartir su gloria; y no creáis que esta lucha es solo esclavitud como intercambio por la libertad, sino que es-

205. Schuller, 1978; Stahl, 2003, II, 163 ss.

206. Para aproximarnos a esta clase de valoraciones, hay material disponible en las comedias de Aristófanes, repletas de críticas contra un desmesurado uso del poder hegemónico. Véase, por ejemplo, Aristófanes, *Aves* 481-504, 548 s., 1228.

207. Tucídides 1, 76. Sobre la profunda implicación de Atenas en aventuras imperialistas de diversa índole, véase Lévy, 1976, 75 ss.

táis amenazados también con la pérdida de vuestro poder y por los odios que en su ejercicio suscitasteis [...], porque el gobierno que teníais, para hablar claro, era una tiranía; puede que iniciarlo fuera injusto, pero renunciar a ella es peligroso[208].

Aún más contundentes son los argumentos esgrimidos por Cleón, uno de los estadistas más influyentes y controvertidos de la época, en un discurso que le hace pronunciar Tucídides. Sin atenerse a ninguna clase de escrúpulos, se propugna la vigencia de la razón de estado como primordial norma de comportamiento frente a otras consideraciones de carácter ético[209]. Además, se enfatiza que solo la propia fuerza y los recursos del poder cuentan como verdadera clave del éxito en la dirección del estado:

Muchas veces he conocido que el régimen popular y el gobierno del pueblo no son bastante para saber regir y mandar a otros; y ahora lo conozco más que nunca, parando mientes en este vuestro arrepentimiento y mudanza de parecer en lo que toca al hecho de los mitilenos. Que porque vosotros tratáis de buena fe unos con otros, pensáis que los compañeros y aliados tienen esta misma condición, y no sentís que los errores que hacéis, o persuadidos por sus razones o por sobrada misericordia y compasión, os traen peligro manifiesto, y que con toda vuestra blandura no alcanzáis de ellos más agradecimiento. No consideráis que el imperio que ahora tenéis es verdadera tiranía, y que aquellos que os obedecen lo hacen mal de su grado, pensando en cómo os tramarán asechanzas y harán daño. No serán más obedientes porque les perdonéis las culpas, errores y delitos que han cometido contra vosotros, que vuestras fuerzas y el temor que os tienen los hacen sumisos, no la misericordia que usáis con ellos[210].

Desde luego, sería erróneo responsabilizar a Tucídides de estos argumentos de marcado signo utilitarista y atribuirle su autoría. Ya en las tragedias de Sófocles y Eurípides este aspecto se había llevado a escena reiteradamente, concienciando al público ateniense sobre la peligrosidad de semejante forma de proceder. En este sentido hay que reconocer que en el planteamiento de la obra tucididea abundan los asertos en defensa de las instituciones democráticas frente a las posturas un tanto maquiavélicas puestas en boca de Pericles o de Cleón. De esta comparación podemos deducir que Tucídides emplea la fórmula *polis tyrannos* con plena conciencia de su extrema ambigüedad y posiblemente motivado —al igual que los poetas trágicos— por intenciones didácticas.

208. Tucídides 2, 63.
209. Lévy, 1976, 117 ss.
210. Tucídides 3, 77. Traducción de B. Gracián.

La paradójica fragilidad de una asamblea popular «dirigida» que a su vez «dirigía» la mayor potencia hegemónica jamás vista en el mundo griego estaba en permanente peligro de sucumbir ante la *hybris* que comportaba el ejercicio de su desmesurado poder. *Arche* e *hybris* constituyen, de nuevo, las dos caras de la misma moneda. Al comentar episodios de la guerra del Peloponeso, como el diálogo sobre el destino de los melios[211] o los preparativos para la expedición ateniense a Siracusa, Tucídides no vacila en presentar sin atenuantes el lado más agresivo de la democracia ateniense. Lejos de escudarse detrás de parámetros argumentativos morales, el historiador expone, sin maquillarla, la brutalidad del imperialismo ateniense y se desmarca así de ella invitando, en primer lugar, a la reflexión y, en segundo lugar, a la moderación. Ateniéndose a estos presupuestos, Tucídides presenta la dinámica del ya mencionado episodio de Cilón. De manera comparable a la ciudad de Atenas que, después de haber vencido al Imperio aqueménida y tras fundar la Liga ático-délica, había alcanzado su momento de máximo esplendor, también Cilón llegó a la cima de sus aspiraciones después de triunfar en Olimpia y consagrarse como héroe panhelénico. Lo que la *polis* había logrado mediante el espíritu de sacrificio, la habilidad y la energía de sus miembros, lo conseguía el individuo esforzándose hasta el límite y desarrollando sus capacidades. Pero entonces Cilón, pletórico de éxito, abriga la pretensión de convertirse en tirano, al igual que la todopoderosa *polis* ateniense empieza a orquestar un dominio despótico sobre sus aliados, simplemente porque dispone de los medios de poder necesarios para hacerlo.

A diferencia de Heródoto, Tucídides no cree que la atracción que ejerce la *hybris* sobre individuos o colectivos sea el detonante que incita a abusar del poder. Parece más bien la ineludible consecuencia del proceso de adquisición de recursos, poder y dominio lo que, según Tucídides, impulsa a transgredir los límites, tanto políticos como morales de toda actividad política. En este contexto, el fracaso de Cilón, por un lado, y de Atenas, por otro, no se debe a la seducción del poder, sino a la imposibilidad de dominar la incontrolable dinámica que su manejo comporta. Así, desde una perspectiva más distanciada, la expresión *polis tyrannos* exterioriza la ambivalencia de la adaptación de fórmulas coercitivas y, a la vez, los límites de una política desenfrenada. El deseo de triunfar a toda costa, es decir, el dejarse llevar por la pretensión de amasar recursos de poder es considerado un estímulo natural y legítimo. Seguidamente, la utilización de los medios adquiridos para elevarse y ejercer un dominio sobre otros se ve como una consecuencia de esta misma dinámica. Pero al pretender perpetuar esta situación, los que creen que están en una posi-

211. Canfora, 1991 y, más recientemente, 2014.

ción dominante entran en un círculo vicioso que deriva inevitablemente, y aquí está la admonición del historiador Tucídides a sus lectores, en el fracaso más estrepitoso. De estas reflexiones se deduce que posicionarse en una línea de acción exclusivamente regida por la idea de que «el fin justifica los medios» ha de llevar sin remedio a la perdición de aquellos que creen en ella. La enseñanza de Tucídides va dirigida a los responsables políticos de su época.

23. Aristófanes

A diferencia de los historiadores y, por supuesto, de los poetas trágicos, los comediógrafos disponían de un amplio arsenal de posibilidades dramatúrgicas y recursos técnicos para plasmar situaciones concretas e individuos reales en la esfera teatral. Sirviéndose de la parodia, la exageración, la ironía, la sátira o la caricatura, Aristófanes, la figura central de la antigua comedia ateniense, lleva a las tablas cuestiones de interés general, sensibilizando a su auditorio y transformando el escenario en una prolongación del *agora* de Atenas. El maestro de la comedia desarrolla un amplio repertorio de temas de gran relevancia social e intensidad política. Sin olvidar la *condition humaine* de los personajes que los protagonizan, propone soluciones dispares, algunas veces utópicas, invitando de esta manera a la reflexión pública colectiva. La puesta en escena humorística de ideas en contraste (libertad de expresión frente a razón de estado), contraposiciones (beligerancia frente a diplomacia) o situaciones límite (individuo frente a colectivo), junto a un espíritu crítico e innovador confieren a la obra de Aristófanes una actualidad imperecedera. El principal recurso de la comedia ática es la exposición irreverente y el ataque premeditadamente desproporcionado al que son sometidos instituciones, situaciones, grupos o individuos concretos. En este sentido, Aristófanes arremete contra la guerra injusta (*Los acarnienses*, *Paz*, *Lisístrata*), los políticos venales (*Los acarnienses*, *Los caballeros*), los jueces arbitrarios (*Las avispas*), la baja moral de los jóvenes (*Las nubes*), los prejuicios con respecto a las mujeres (*Lisístrata*, *Tesmoforiantes*, *Asambleístas*), las desigualdades ciudadanas (*Pluto*, *Asambleístas*) y los poetas y los filósofos que desmoralizan a la ciudadanía (*Las nubes*, *Las ranas*). En resumidas cuentas, se vislumbra en su obra todo un repertorio de temas, eminentemente políticos en su mayoría, provistos de una enorme relevancia social para entender el día a día de la Atenas democrática.

En *Los acarnienses*, estrenada en el punto álgido de la guerra del Peloponeso (425), Aristófanes hace decir lo siguiente a Diceópolis, un hombre que viene de una aldea del Ática y de nombre parlante («ciudad justa»), pero que por causa de la guerra se encuentra confinado en Atenas:

> Yo que soy siempre el primero de todos en llegar a la asamblea, paseo, me siento; luego me encuentro solo, suspiro, me quedo boquiabierto, me desperezo, me pedo, no sé qué hacer, escribo, me arranco algunos pelos, hago cuentas; mirando al campo, pido paz; que la ciudad me horroriza y echo de menos mi pueblo, donde jamás me dicen 'compra carbón', ni vinagre ni aceite, ni se conoce la palabra 'compra', sino allí se produce de todo y se está muy lejos de comprar. Y ahora, llego sin más con ánimo de gritar, interrumpir e insultar a los oradores si uno habla de otra cosa que no sea la paz[212].

En este pasaje no se fundamenta filosóficamente la nostalgia por la vida sencilla, sino que se detallan las desventajas de la gran ciudad con una ingenuidad conmovedora. El autor de estos versos pone de manifiesto una determinada percepción del ambiente rural, imbuida de la perspectiva urbana. Este dualismo se hace evidente precisamente porque la vida cotidiana en la ciudad había llegado a un extremo que se consideraba insufrible a causa de la larga duración de la guerra del Peloponeso. Este es un tema casi siempre presente en las obras de Aristófanes. En otro pasaje de la misma comedia, Aristófanes, en un tono desenfadado, analiza los orígenes de dicho conflicto armado, otorgándoles al fallecido Pericles y a Aspasia un marcado protagonismo que será inmediatamente ridiculizado, incitando así a la distensión:

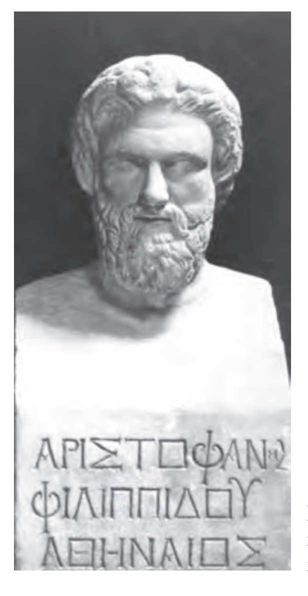
> Vinieron unos jóvenes ebrios jugadores de cótabo, y robaron en la ciudad de Mégara a la bella Simeta. Entonces los megarios, azuzados por la afrenta, raptaron, en represalia, dos de las cortesanas de Aspasia. Por esas tres rameras, el pueblo heleno se lanzó a la guerra, por ellas, encolerizado, el olímpico Pericles lanzó truenos y rayos y conmovió a la Hélade, dictó leyes en el estilo de canciones de borrachos: Arrojados sean los megarios de la tierra, del mar, del continente y de los mercados[213].

La comedia *Los caballeros*, estrenada en 424, parodia la angustiosa agonía del sistema político de Atenas, en manos de Cleón, cuya prepotencia es objeto de una despiadada crítica[214]. Al final será derrocado por los caballeros gracias al concurso de un grotesco personaje, el Morcillero, tanto o más funesto que el parodiado demagogo Cleón. También se da paso a uno de los temas más persistentes en la obra de Aristófanes, siempre presente en la vida cotidiana de Atenas: la permanente amenaza que acecha al *demos* de caer en manos de los aduladores que se aprovechan cínicamente de su capacidad persuasiva para conseguir sus fines en su propio provecho, corrompiendo a la ciudadanía[215]. Aris-

212. Aristófanes, *Los acarnienses* 28 ss.
213. *Ibid.* 524-534.
214. Ehrenberg, 1968, 54 ss.; Möllendorff, 2002, 88-94.
215. Finley, 1981, 11-36.

tófanes ironiza sobre esta situación de forma incomparablemente expresiva y mordaz:

> Tenemos un amo rústico, comehabas, irascible, pesado y algo sordo; se llama Demos. Es originario de Pnix. El mes pasado último se compró un esclavo, un zurrador paflagonio, lo más intrigante y calumniador que uno podría imaginarse. El tal Paflagonio, conociendo el carácter del viejo, comenzó, como un perro zalamero, a hacerle la pelota, a adularle, a acariciarle y a sujetarle con sus correas, diciéndole: Amo mío, vete al baño, que bastante trabajo es ya sentenciar un pleito; toma un bocado, echa un trago, come, cobra tus tres óbolos[216].



Busto de Aristófanes (dudoso) de época romana, sobre una herma. Galleria degli Uffici, Florencia.

Los caballeros es una obra de gran carga política y llena de violentos ataques contra Cleón, cuyo nombre aparece en la obra de Aristófanes como sinónimo de demagogia. En otra renombrada comedia, *Las avispas* (representada en 422), se vuelve a acometer contra Cleón, pero con menos virulencia que en *Los caballeros.* Aquí Aristófanes critica duramente el sistema de los jurados que impartían justicia en la *Heliaia*. Con ello pone los mecanismos internos de la democracia ateniense en su punto de mira, mofándose de la exagerada susceptibilidad de la que hacen gala sus conciudadanos cuando se cuestionan sus privilegios. A través de un debate que se entabla entre Anticleón, su padre Filocleón y el coro de los ciudadanos, se discute apasionadamente la excesiva pasión de los atenienses

216. Aristófanes, *Los caballeros* 40 ss.

por los litigios y el desmesurado uso de los tribunales de justicia, denunciado como un peligro para la estabilidad constitucional[217]. No obstante, la crítica que presenta Anticleón contra los abusos que experimenta el sistema político supone un ataque frontal a las prerrogativas del *demos*. Por eso Anticleón, a pesar de ser manifiestamente inofensivo, es motejado de tirano y sus propuestas son tomadas como un deliberado atentado contra las libertades ciudadanas:

> ¿No ven claro los pobres como la tiranía se ha insinuado a escondidas si tú, malvado infame, Aminias melenudo, nos privas de las leyes que nos dio la ciudad, sin tener un pretexto ni razón especiosa, tú solo jefe?[218].

24. Utopía política

Aristófanes cuestiona reiteradamente la sensibilidad y la desorbitada reacción de un *demos* incapaz de soportar que se le contradiga o se le haga cualquier clase de crítica. Cuando esto sucede, se llega a tal extremo —parece apostillar Aristófanes— que todo aquello que suena a reforma del sistema vigente, independientemente de su necesidad o de su viabilidad, es percibido por una parte de la ciudadanía como un menoscabo de la legalidad imperante. Aquellos que no se dejan intimidar y prosiguen exteriorizando su disidencia frente a la mayoría, son difamados como aspirantes a la tiranía. En la comedia *Lisístrata*, que se comentará a continuación, podemos observar cómo un insólito intento de reforma es reprimido mediante la apelación a la ideología antitiránica, siempre a mano a la hora de abortar proyectos alternativos[219]. A las mujeres que en su desesperación ocupan la Acrópolis para impedir que el tesoro público siga siendo utilizado en la financiación de la guerra, les replica el coro de hombres de Atenas:

> Es indigno que estas [*sc*. las mujeres] den consejos a los ciudadanos y que charlen siendo mujeres sobre escudos de bronce e intenten reconciliarnos con los lacedemonios, en los cuales no hay que confiar, como no se confíe también en un lobo con las fauces abiertas. Esto nos lo han tejido, amigos, para implantar la tiranía. Pero a mí no van a tiranizarme, pues estaré en guardia, y 'llevaré la espada', en adelante, 'en una rama de mirto' y estaré en la plaza armado, al lado de Aristogitón, y estaré a su lado erguido así: pues se me va dando bien el golpear a esta vieja enemiga de los dioses en la mandíbula[220].

217. Ehrenberg, 1968, 60 ss.; Möllendorff, 2002, 97-102.
218. Aristófanes, *Las avispas* 461 ss.
219. Meier, 1988, 152.
220. Aristófanes, *Lisístrata* 614 ss. Traducción de F. Rodríguez Adrados.

Sin duda, a pesar de los innegables avances que la democracia había deparado para una gran parte de la ciudadanía, Atenas distaba mucho de poder ser considerada como un estado modélico, fuera de cualquier duda. Esta apreciación se acentúa a medida que se prolonga la guerra del Peloponeso, la mayor crisis política, económica y social que azota a las ciudades griegas implicadas.

No son pocos los conceptos que formulará la intelectualidad helena para paliar una situación que amenazaba con llevar al mundo de la *polis* al borde del abismo. Una de las más ocurrentes propuestas surge del sentido del humor de Aristófanes que, en la mencionada *Lisístrata* (411), plantea una sorprendente alternativa de gobierno[221]. Sin embargo, en esta imaginativa comedia no solo se proponen reformas del sistema político, sino que también se debaten temas de interés general para el futuro de la democracia ateniense: la relación entre los sexos, la delimitación de las fronteras de la tolerancia, la vulnerabilidad del individuo frente a la prepotencia del colectivo, el poder de la cultura para combatir la barbarie, etc. Al concebir la comedia *Lisístrata*, su mordaz autor asume un reto muy arriesgado. Atenas acababa de perder su flota tras una expedición naval a Siracusa, que había derivado en una catástrofe sin precedentes. Los muertos y desaparecidos se contaban por miles. La ciudadanía ateniense estaba por estas fechas sumida en la consternación y en la histeria por el nuevo giro que había tomado una guerra que parecía inacabable. En medio de una situación confusa, plagada de conflictos internos y ante unas perspectivas de futuro más que dudosas, Aristófanes diseña una peculiar manera de obtener la anhelada paz. Haciendo uso de las licencias literarias que permite el género, Aristófanes lleva la libertad de expresión (*parrhesia*) hasta el límite. Su propuesta consiste en animar a las mujeres de Atenas a que, mediante una huelga sexual, se hagan cargo de la administración de la ciudad, desplazando así a los varones, que se habían mostrado incapaces de concluir una guerra que tantos muertos y desastres seguía causando. Para reformar las estructuras políticas vigentes, Lisístrata, la protagonista de la obra, diseña una utopía política en cuyo centro se inserta una sugerente e innovadora propuesta constitucional:

> Primero habría que, como el vellón en la pila, sacando con el lavado la grasa de la ciudad, sobre una cama varearla hasta echar fuera a los malos y quitar las cerdas, y a esos que se conglomeran y se apelmazan por los cargos, separarlos cardando y quitarles las cabezas; luego cardar, en una cestilla, la buena voluntad recíproca mezclando; y a los metecos y si hay algún extranjero amigo vuestro y si alguno debe al tesoro, a estos también meterlos juntos; y, por Zeus, las ciudades que son colonias de esta tierra, reconocer que son

221. Möllendorff, 2002, 82-86.

> para vosotros como copos de lana, cado uno en su sitio; y luego, cogiendo los copos de todos ellos, traerlos y reunirlos en un montón, y hacer así una gran pelota y luego con ella tejer un manto para el pueblo[222].

La *Lisístrata* de Aristófanes finaliza con un banquete en el que los atenienses y los espartanos se dan la mano, saldan sus diferencias y firman la anhelada paz. Pero lo que sucede en la comedia poco tiene que ver con lo que pasa fuera del escenario. Es simplemente un sueño pleno de fantasía y audacia, pero ante todo utópico. La realidad de la guerra sigue escribiendo el sangriento guión de una vida cotidiana impregnada de miserias y de dolor que no tardará en devenir en tragedia. No hay reconciliación posible. Atenas, agotada y al límite de sus posibilidades, perderá la guerra. Esparta, la vencedora, sacará poquísimo provecho a un desenlace con el que se inicia la agonía del mundo de la *polis*. Al final perderán todos: Atenas su imperio marítimo y Esparta su recién lograda hegemonía. Lo que sí sobrevivirá al margen de todas las crisis es el sistema democrático ateniense, aunque los contemporáneos se preguntaban hasta cuándo.

222. Aristófanes, *Lisístrata* 575-587. Traducción de F. Rodríguez Adrados.

TEORÍA Y PRAXIS POLÍTICAS EN LA TRANSICIÓN AL HELENISMO (SIGLO IV)

1. Auge y decadencia del sistema ateniense

En comparación con las épocas precedentes, poseemos suficiente material para un estudio del siglo V que permita observar el funcionamiento y evaluar la repercusión de la democracia ateniense en el marco de la historia de los sistemas políticos griegos. Gracias a los testimonios de un selecto grupo de *hommes de lettres* (Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes), filósofos y sofistas (Protágoras, Sócrates, Isócrates, Platón, Aristóteles), científicos (Pitágoras, Hipócrates, Hipódamo) e historiadores (Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Plutarco) disponemos de un representativo panorama de opiniones que nos ha ayudado a trazar las líneas maestras del tema. Las fuentes disponibles establecen una estrecha relación entre el proceso de implantación del régimen democrático y los avatares de la política exterior. Las reformas de Clístenes, aparte de constituir una novedad constitucional, también pueden ser interpretadas como una consecuencia de la derrota de Esparta, baluarte de los círculos oligárquicos en torno a Iságoras. Desde ahí se inició una cadena de éxitos frente a potencias foráneas que culminarán en la trascendental victoria sobre el Imperio aqueménida. Las victorias de Maratón y Salamina simbolizan la prevalencia de la democracia ateniense que, en la era de Cimón y de Pericles, se convertirá en el sistema político más dinámico del mundo griego, con vocación de ser exportado a otros lugares y susceptible de ser estudiado y criticado desde la perspectiva de la filosofía política griega.

En la Liga ático-délica se concreta la vocación marítima, el afán de dominio y la concienciación democrática de Atenas. Ambos aspectos, tanto el modo específico de ejercer su hegemonía como la conjunción entre la política interna y la proyección de Atenas hacia el exterior, son elementos consustanciales de la praxis democrática ateniense. La primera

potencia hegemónica de Grecia impone su modelo de gobierno a otras *poleis*, creando así dependencias que consolidarán una amplia zona de dominio. Debido a esta circunstancia, el sistema democrático se transformará en un artículo de exportación. Se vislumbra, por primera vez en la historia griega, la dislocación de una plataforma constitucional, que hasta entonces era inseparable de la *polis* que la había generado. Así, a la par, aumentaba su disponibilidad y las posibilidades de operar con ella. La democracia, que en principio nace como un proyecto y una realización específica de un determinado entorno, podrá ser utilizada a partir de ahora como modelo de gobierno por cualquier otra *polis*. Este hecho incrementaba su validez general al tiempo que subrayaba el carácter paradigmático del sistema político ateniense. Y, por cierto, también aumentaba su nivel de abstracción teórica como modelo de estudio y contestación.

En paralelo a la confección de una ideología antitiránica, emerge una teoría de la democracia que se manifestará a través de construcciones ideológicas y apelaciones míticas. Estos complejos procesos de reflexión acerca del pasado y de concienciación identitaria solo fueron posibles merced a la intensa actividad intelectual que caracterizó la era de Pericles en los más diversos ámbitos, desde el teatro y las artes plásticas a la retórica, la filosofía o la historiografía. El progresivo desligamiento de la constitución democrática con respecto a la ciudad que la generó potenciará su transferibilidad dentro del espectro político griego.

Tras el rechazo de las invasiones persas en los años 490, 480-479 se crean las condiciones que facilitan la innovación del sistema político griego en general y, en particular, de la democracia, que vivirá entonces su momento de máximo esplendor. La *polis*, comunidad política autónoma que no solo funciona como sistema de ordenamiento religioso, económico y social, sino también como modelo de vida, se afianza llegando a su época de madurez. La causa principal de este proceso de consolidación es, a todas luces, la ausencia de una amenaza externa, a raíz del auge de la talasocracia ateniense. La revitalización del dispositivo bélico persa parecía entonces más lejana que nunca. Así, aprovechando la euforia del triunfo sobre el Imperio aqueménida, muchos estados griegos reformaron su organización interna definiendo de nuevo los parámetros de su concienciación política con respecto a sus vecinos, aliados y rivales.

El ordenamiento político empieza a cambiar paulatinamente a lo largo de los años sesenta del siglo V, al configurarse dos potentes federaciones antagónicas y agudizarse su enfrentamiento en una permanente lucha por los recursos, el poder, la pervivencia y la hegemonía. La Liga peloponesia y la Liga ático-délica no solo protegen estados miembros, sino que los encuadran dentro de un marco de seguimiento y de obediencia más o menos estrecho que, en algunas ocasiones, deviene en pa-

ternalismo u opresión imperialista. La fórmula tucididea *polis tyrannos* evidencia el máximo grado de injerencia conocido hasta entonces por parte de una potencia hegemónica en la esfera política de sus aliados. Como estas nuevas dependencias políticas traspasan límites que hasta el momento no se habían cuestionado, se produce un replanteamiento de las bases tradicionales del pensamiento político griego, poniendo en tela de juicio su autonomía y su integridad.

Si el resultado de las guerras greco-persas (479) propicia el auge del mundo de la *polis*, el transcurso de la guerra del Peloponeso (431-404) preludia la catástrofe que debilitará irremediablemente el sistema político griego[1]. Las coordenadas de este conflicto, determinante para la futura orientación política del Mediterráneo oriental, serán esbozadas a continuación. Con ello completamos el panorama general de un siglo protagonizado por Atenas y su sistema democrático, en cuya fase final se generan los fundamentos del renovado sistema político griego que lo sustituirá.

Gracias a la obra de Tucídides poseemos un detallado conocimiento de este conflicto fratricida, precedido por una escalada de enfrentamientos y una crispación política generalizada. Los episodios más espectaculares, tales como la lucha entre Corcira y Corinto, que provoca la intervención de Atenas en favor de la primera y alimenta el rencor de los corintios hacia los atenienses[2], el conflicto entre Atenas y Corinto por Potidea, que contribuye a aumentar la tensión[3], el boicot comercial que Atenas impone sobre Mégara[4], que aglutinará la movilización de los peloponesios contra Atenas, constituyen el preludio del drama que se va a orquestar[5]. Sin embargo, siempre según Tucídides, las hostilidades comienzan por el miedo de los peloponesios ante Atenas, que amenazaba convertirse en la dueña de Grecia[6]. Y, en efecto, Atenas ya controlaba las rutas marítimas del Mediterráneo oriental, y con su intervención en Corcira obtiene la llave del Mediterráneo occidental. La primera fase del conflicto, la llamada guerra arquidámica, se caracteriza por ofensivas espartanas en territorio ateniense. En el Ática, Atenas adopta una actitud básicamente defensiva y no se arriesga a medirse en campo abierto con la falange espartana, atrincherándose tras sus inexpugnables murallas. Mientras tanto, su escuadra interfiere el abastecimiento de los peloponesios, y promueve incursiones en su territorio. En el año 425, Atenas se anota una importante victoria en Pilos. Sin embargo, esta ventaja se verá ensombrecida por el progreso de las armas es-

1. Gómez Espelosín, 1998, 192-199.
2. Tucídides 1, 24-55.
3. *Ibid.*, 56-66.
4. *Ibid.*, 67.
5. Meister, 1997, 62-70; Welwei, 2004, 192-201.
6. Tucidides 1, 23.

partanas en Tracia, donde cae Anfípolis, punto estratégico clave de Atenas en el norte del Egeo. En vista de las pérdidas en ambos bandos y de las exiguas ventajas alcanzadas, después de tantos esfuerzos realizados, se suscribe un armisticio, la llamada paz de Nicias, en 421 que, por ser fruto del agotamiento mutuo, no aportará una solución duradera[7]. Al cabo de un decenio se reanudan las hostilidades. Es ahora cuando aparece en la escena política de Atenas el carismático Alcibíades, aristócrata influenciado por las ideas de la sofística que fomenta una aproximación a Argos, con lo que desbarata la reconciliación entre Atenas y Esparta[8]. También convence a sus conciudadanos para que lleven a cabo un insólito proyecto: una expedición militar contra Sicilia que finalizará con un fracaso estrepitoso cuando la flota y el ejército atenienses capitulen ante Siracusa (415-413)[9]. Esta catástrofe política y militar de Atenas significará el punto de inflexión de la guerra del Peloponeso. Aconsejados por Alcibíades, que se fuga a Esparta tras enemistarse con su ciudad natal, los peloponesios retoman la ofensiva en el Ática haciéndose fuertes en Decelia y paralizando con ello las iniciativas de Atenas. Las consecuencias de esta situación se perciben sobre todo en los movimientos políticos internos de Atenas, donde se instala un régimen oligárquico (411), que, sin embargo, no llega a consolidarse. Al cabo de un año se restaurará la democracia, y con ella, se avivará la esperanza de ganar la guerra. El nuevo auge de la democracia está relacionado con Alcibíades que rompe con Esparta y regresa a Atenas, donde es recibido con los brazos abiertos[10]. Alcibíades conseguirá dos victorias navales, las suficientes para estabilizar temporalmente el dominio de Atenas en el Egeo[11]. Poco después, la asamblea ateniense, aconsejada por Cleofonte, rechaza dos ofertas de paz de Esparta y desperdicia así la última oportunidad de resolver el conflicto por la vía diplomática[12]. En la última fase de la guerra, el Imperio aqueménida prestará su decidido apoyo a los espartanos que, gracias a ello, conseguirán imponerse en el año 405 en la crucial batalla naval de Egospótamos[13]. Esparta logrará destruir la flota ateniense, el orgullo de la ciudad, y, poco después, el espartano Lisandro tomará Atenas (404) imponiéndose el gobierno títere y oligárquico de los Treinta Tiranos.

7. Sobre la estrategia y los principales eventos de la guerra del Peloponeso, véase Meister, 1997, 74-89; Welwei, 2004, 201-267.

8. Tucídides 5, 43-48; 6, 1.

9. *Ibid.* 6, 15-19.

10. *Ibid.* 8, 82-93, 97. Para un panorama crítico de las conspiraciones oligárquicas en Atenas y del papel de Alcibíades en la política de estos años convulsos, cf. Canfora, 2014.

11. *Ibid.*, 104-109; Jenofonte, *Helénicas* 1, 4, 8 ss.

12. Diodoro 13, 53, 1 ss.

13. Jenofonte, *Helénicas* 2, 1, 21; Diodoro 13, 105.

El balance global de este conflicto, que bien puede ser considerado como la mayor guerra civil librada en territorio griego, resulta sin duda deprimente. Provoca considerables olas de devastación y miseria sobre numerosos territorios, diezmando el potencial humano y afectando gravemente la economía y el comercio de las ciudades beligerantes[14]. No menos graves serán los efectos que se pueden consignar en la vida política de las ciudades implicadas. Los frecuentes cambios de constitución, casi siempre violentos y acompañados de derramamientos de sangre, la agresividad creciente contra los adversarios y la política de fuerza orquestada por los grupos que controlan los resortes del poder en cada ciudad, producen cada vez más desencanto y apartan a muchos ciudadanos de la participación en los asuntos del estado. Junto a la profunda crisis económica, también se observa un grave deterioro de las formas de comportamiento político[15], como acreditan numerosos actos de violencia durante el transcurso de las hostilidades[16].

Ninguna de las partes beligerantes implicadas en la guerra del Peloponeso logrará sacar provecho a medio o largo plazo de su desenlace. Ni siquiera para Esparta, que formalmente era la potencia vencedora, había resultado rentable la guerra. A la larga, Esparta deberá pagar un alto precio por su victoria, pues su ordenamiento interno se verá aquejado a partir de este momento de una permanente crisis que acabará socavando la paz social y, con ello, su modelo de gobierno[17]. Solo el Imperio aqueménida conseguirá cumplir sus objetivos políticos y territoriales, pues desde entonces los estados griegos ya no supondrán ninguna amenaza para las posesiones persas en el Egeo[18].

Un balance histórico retrospectivo del desarrollo político y constitucional de Atenas a lo largo del siglo v nos permite constatar que la implantación y los progresos de la democracia ateniense estuvieron ligados desde el principio a sus sonados éxitos militares. Las victorias sobre Cleómenes de Esparta (508), Darío (490), Jerjes (480-479) y el espectacular despliegue marítimo en el Egeo (477-445) hubieran sido impensables sin la colaboración de destacados prohombres del régimen democrático, como Clístenes, Milcíades, Temístocles, Arístides, Cimón o Pericles, por solo citar a los más conocidos, que aparte de estabilizar el sistema democrático, le confirieron un inconfundible sello personal. A través de las sucesivas hazañas bélicas se había logrado construir un sólido edificio político basado en la participación colectiva del *demos* ateniense en los

14. Jenofonte, *Helénicas* 1, 4; Plutarco, *Lisandro* 6.
15. *Ibid.* 2, 3.
16. Tucídides 1, 23; 3, 82-85.
17. Plutarco, *Lisandro* 13, 18; Welwei, 2004, 268-284.
18. Jenofonte, *Helénicas* 1, 5.

asuntos del estado. Los protagonistas de los hechos de armas completaron el acabado interno del sistema democrático, perfeccionando las instituciones y promoviendo su eficacia mediante adaptaciones y reformas. Los avances políticos corren parejas con los éxitos militares. De ahí que no sea de extrañar que la gran derrota sufrida al término de la guerra del Peloponeso suponga un irreparable deterioro de la Atenas democrática (404). A partir de este punto de inflexión, comienza la agonía del modelo de gobierno más creativo de la historia del pensamiento político griego. Aunque la democracia no desaparecerá de golpe del mapa político, ya nunca más volverá a recuperar su antigua pujanza y su capacidad de convocatoria y de atracción[19].

2. Nuevas potencias hegemónicas

El final de la guerra del Peloponeso no supuso para las ciudades, que acababan de liberarse del dominio de Atenas, la inmediata consecución de su autonomía. La mayoría de ellas habrá de permanecer bajo un nuevo yugo, esta vez de signo espartano, que por regla general no resultará menos opresivo del que otrora ejerciera Atenas cuando dominaba la Liga ático-délica. En lugar de estabilizarse el ordenamiento político del mundo griego a través de un equilibrio firme de poderes compartidos, las dificultades de las *poleis* afectadas directamente por el cambio de hegemonía se acentuarán a principios del siglo IV. Esparta se verá permanentemente desbordada al afrontar los problemas derivados del nuevo diseño político del mapa griego. Además, acabará enfrentándose a Persia, su antigua aliada, por el dominio del Egeo[20].

Para contrarrestar los efectos del predominio espartano en Grecia, Corinto y Atenas, antaño irreconciliables rivales, se unen junto a otras ciudades en una coalición contra las pretensiones de la potencia hegemónica, que difícilmente pueden asumir[21]. En Coronea (394) los hoplitas espartanos aún lograrán resistir el envite de sus enemigos, pero en Cnido la flota espartana sufrirá una decisiva derrota, con lo que se quiebra su efímera hegemonía marítima[22]. Como ya sucediera al final de la guerra del Peloponeso, en esta ocasión los Aqueménidas volverán a salir beneficiados de la manifiesta debilidad de las principales poten-

19. Sobre la pervivencia de la democracia ateniense después de la guerra del Peloponeso, véase Mossé, 1979.

20. Isócrates, *Euagoras* 54; Jenofonte, *Helénicas* 3, 1, 3-4; 2, 8. Sobre el declive de la hegemonía espartana, véase Fernández Nieto, 1989, 9-31; Fornis, 2003, 156-201; Welwei, 2004, 277-283.

21. Jenofonte, *Helénicas* 3, 5, 17-24; 4, 4, 1 ss.; Diodoro 14, 86; 91, 2; 92, 1.

22. *Ibid.* 4, 3, 10-12; 3, 15-23; Diodoro 14, 81 ss.

cias griegas, logrando consolidar su dominio sobre las ciudades helenas del Asia Menor. Sin duda, lo peor para Esparta fue que su política hegemónica agudizó una serie de cambios sociales que deterioraron su siempre precario equilibrio interno. El veloz paso de un sistema de producción agraria a una economía monetaria —consecuencia inmediata de las enormes cantidades de dinero persa que habían fluido hacia Esparta durante la fase final de la guerra del Peloponeso— convulsionó en gran manera su ordenamiento social.

Según las leyes de Licurgo, plasmadas en la tradicional *Rhetra* espartana, la posesión de bienes y rentas era la base irrenunciable del derecho a la ciudadanía. El repentino cambio de modelo económico obligó a una parte de la población a endeudarse y a perder sus tierras, con lo que los afectados no solo sufrían las consecuencias de una mal diseñada política social, sino que quedaban al mismo tiempo excluidos de la ciudadanía[23]. La dramática disminución del número de ciudadanos espartanos debilitó adicionalmente su posición de predominio militar en Grecia, basada en la capacidad bélica de su ejército hoplítico. El ocaso político de Esparta se acelerará, sin embargo, por el incesante acoso de las vecinas ciudades de la Liga arcadia, que se asociarán con Tebas e invadirán conjuntamente la mayor parte del Peloponeso (369). Paralelamente a estas incursiones militares, que se proponían minar la operatividad militar de Esparta, los ilotas espartanos se sublevaron exitosamente fundando un estado independiente en Mesenia, que llegará a abarcar las regiones más fértiles del Peloponeso. Esparta perdía así de golpe la mitad de su territorio y veía desbaratada toda su estructura económica y social. En el campo de batalla de Leuctra (371), donde la hasta entonces invencible falange espartana será derrotada por las tropas tebanas de Epaminondas, se puso fin a la discutida hegemonía de Esparta. Su función como nueva potencia hegemónica será asumida a partir de ese momento por Tebas, que tampoco tardará en derrumbarse (371-362)[24].

En esta época de transición, repleta de luchas fratricidas por la hegemonía, las hasta entonces potentes y ambiciosas *poleis* griegas experimentarán una dramática disminución de su capacidad de acción, mientras que paulatinamente se consolida la monarquía macedonia[25]. Cuando en el año 359 subió Filipo II al trono, Macedonia era aún una potencia de segundo orden, sacudida periódicamente por querellas internas y constantes agresiones de sus vecinos ilirios, tracios y griegos[26].

23. Jenofonte, *Constitución de Esparta* 14, 1 ss.; Plutarco, *Lisandro* 16 s.
24. Fernández Nieto, 1989, 32-40; Gómez Espelosín, 1998, 240-244; Welwei, 2004, 303-310.
25. Tucídides 2, 100; Polibio 8, 12.
26. Teopompo, *FGrHist.* 115, F 31; Diodoro 16, 2, 6; 4, 2 ss.

Bajo su enérgico gobierno comienza la ascensión del estado macedonio y su afirmación como factor de peso en la política griega. Mediante reformas administrativas y sociales y una política tenaz en el interior, Filipo II consigue reforzar la posición de la monarquía frente a la nobleza. Su argumento más contundente será, sin embargo, la creación de un ejército adiestrado eficazmente, que se convertirá en la principal baza de sus futuros planteamientos expansionistas. La política exterior de Macedonia se muestra impregnada de un marcado tinte intervencionista: Filipo II se apoderará sistemáticamente de las ciudades griegas en el norte del Egeo (Anfípolis, Potidea, Pidna, Metona), obteniendo así una importante salida estratégica al mar[27]. Con ello, se verá envuelto en permanentes conflictos con Atenas, que reclamaba esta neurálgica zona como área de interés vital. En la persona de Demóstenes, uno de los mayores talentos de la oratoria, le surge a Filipo II un implacable y poderoso enemigo que se convertirá en el portavoz de la soberanía ateniense contra los proyectos políticos del monarca macedonio[28]. Una serie de incursiones en territorio tracio le aportan a Macedonia la posesión de las minas auríferas del Pangeo, con lo que logra una base financiera fundamental. A esta primera fase de actuaciones venturosas le seguirá la intervención en Grecia central, la puerta de acceso al Ática, a Beocia y al Peloponeso. En 352, Filipo II organiza una expedición contra los fócidos, que habían robado el tesoro de Delfos. Los derrota en Tesalia y accede tras su brillante triunfo al ilustre círculo de protectores del oráculo délfico[29], lo que le aporta, además de ventajas territoriales —como la isla de Eubea, de gran importancia estratégica—, una enorme revalorización ideológica. Filipo II se convierte, en un espacio de tiempo relativamente breve, en el protagonista decisivo de la política griega. Por ello constituirá un serio peligro para las *poleis* autónomas, poco dispuestas a aceptar recortes en su radio de acción por parte de las pretensiones hegemónicas de Macedonia. Será precisamente la exitosa política de Filipo II lo que muestre a las *poleis* más poderosas que aún rivalizaban entre sí de lo que era capaz de conseguir un estado territorial unificado bajo un mando único. Este cambio de paradigma estratégico se puede percibir a través de la acalorada discusión que se desata en el mundo griego y, sobre todo, en Atenas en torno al tema del panhelenismo. Una parte de la opinión pública veía en la actuación del enérgico Filipo II la última esperanza de los griegos para superar la secular fragmentación política, una de las principales causas de su impotencia y debilidad que les impedía acometer metas

27. Demóstenes 1, 5; 6.20; 2.14; Diodoro 16, 8, 2 s.; 31, 6; 34, 5.

28. Sobre el trasfondo político de la época, véase Mossé, 1979, 49 ss.; Gómez Espelosín, 1998, 244-250.

29. Demóstenes 19, 319; Diodoro 16, 35, 4-6; 61, 2; Pausanias 10, 2.

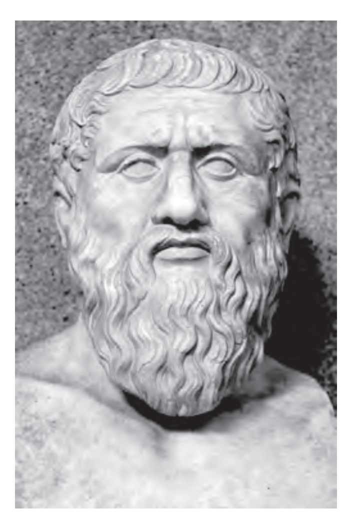
comunes frente al enemigo exterior, el Imperio persa. Los adversarios de Filipo II, por el contrario, alertaban de que su desmesurada ambición política conllevaba forzosamente la implantación de una nueva tiranía sobre toda Grecia. En cualquier caso, el debate entre las formas de gobierno, y notablemente el pujante sistema monárquico y la experiencia ambivalente de la democracia ateniense, trascendían la praxis política y se reflejaban en el debate público mediante la discusión teórica, notablemente en las propuestas de los filósofos.

3. Ideal político: entre utopía y filosofía

Se suele considerar a Platón y Aristóteles como los primeros teóricos sistemáticos de la política, aunque a nuestro entender las bases del pensamiento político griego, como se ha visto hasta ahora, se han sentado no solo desde Esquilo o la sofística[30], sino que se remontan ya a la propia época homérica. En lo que, por cierto, aventajaban estos dos personajes a sus precursores es en la conservación más o menos generosa de sus escritos en la tradición cultural de Occidente, lo que ha inducido a opinar, con toda seguridad erróneamente, que fueron los primeros pensadores políticos. Ya se ha visto como, en el caso de Pitágoras, por ejemplo, la filosofía anterior había teorizado abundantemente sobre la sociedad perfecta y la mejor constitución política, e igualmente las *Historias* de Heródoto dejan traslucir un trasfondo de debates propios de una época en la que los teóricos de la política habían hecho ya su aparición. Igualmente cabe mencionar a dos precursores evidentes: se trata del sofista Protágoras, uno de los primeros intelectuales que cuestionaron las convenciones sociopolíticas en el marco de la democracia ateniense, y del legendario Sócrates, que ya había formulado una ética política de índole radical que, como es sabido, comportaría su perdición. Sin duda estos y otros preclaros maestros influyeron grandemente en Platón, cuyos diálogos muestran en ocasiones presuntas contradicciones o rectificaciones en cuanto a la política que siguen dando problemas a los estudiosos, debido a que han sido leídas a modo de evoluciones del pensamiento platónico según su peripecia vital. El caso de Aristóteles es muy diferente, pues solo se conserva un tratado suyo sobre la política, aunque parece que escribió bastante más sobre el tema. Su *Política* fue muy influyente no solo en su época sino en la posteridad, pese a su estado problemático en cuanto al texto y su conservación. El contraste con su maestro Platón es de gran interés en la historia de las ideas políticas, por lo que las doctrinas de cada cual deben ser expuestas de forma necesariamente

30. Cartledge, 2009, 3, 69-75.

sucinta a continuación. El gran problema de la filosofía política griega y su interpretación posterior es de triple naturaleza. En primer lugar, armonizar la obra de Platón y comprender la *República*, el *Político* y las *Leyes*, sus tres diálogos principales sobre la organización política y la figura del político, en conjunto[31]. En segundo lugar, compaginar estas obras y contrastarlas con las doctrinas que expone Aristóteles en la *Política*, con toda la carga crítica frente a las propuestas de su maestro. En tercer lugar, constatar el mayor o menor compromiso de ambos filósofos con la realidad que vivieron —sobre todo su reacción frente a la experiencia de la democracia ateniense—, considerar cómo reflejan el debate utópico que existía en su época y explicar el engarce de los dos pensadores en la tradición griega. Es un reto nada desdeñable al que llevan dedicados los estudiosos de estos dos autores desde muy antiguo y sobre el que volveremos brevemente, por necesidad, y siguiendo el hilo de nuestra aproximación teórica en lo que sigue.



Busto de Platón. Copia romana de un original griego. Museo Pío-Clementino, Roma.

Desde la aleccionadora indagación acerca de cuál es el mejor régimen de gobierno que se plasma en el ya analizado *logos tripolitikos* de Heródoto[32] se puede sondear en la literatura griega el rastro de una discusión

31. Sobre el comentario detallado de las *Leyes* y la *República* y su relación, hay una discusión científica de larga tradición, por ejemplo, Morrow, 1960, 576-584; 1960b, 229-244; Guthrie, 1978, 335; Bobonich, 2002.

32. Heródoto 3, 80-83.

crucial en la teoría política: el debate de fondo sobre la mejor forma de regir el estado. Frente a la praxis política y a los problemas de los sistemas de gobierno que, como la democracia, se habían demostrado fallidos tras la guerra del Peloponeso, surgirán propuestas filosóficas, a veces utópicas, en un debate que se planteaba sin duda como respuesta a los conflictos internos y externos y al nuevo panorama político que se ha expuesto en los epígrafes anteriores. La búsqueda ideal de la *politeia* óptima es sin duda la más significativa aportación teórica del pensamiento político clásico a la resolución de conflictos humanos en la época posclásica de transición al helenismo.

Tanto Platón como Aristóteles y, en general todos los teóricos de la política griega, se esforzaron en destacar la necesidad de garantizar el imperio de la ley sobre cualquier otra circunstancia. Ante la variedad de constituciones existente en la Grecia antigua, la prioridad era la discusión sobre la justicia, a la que, por ejemplo, dedica Platón su *República*. Nótese que el nombre griego de esta obra (*politeia*) significa «constitución» o «sistema político», como ya sabemos, y, contra lo que se afirma en la opinión común, que su temática no versa sobre el engranaje político ideal o la constitución utópica, sino sobre la naturaleza de la justicia y la vida más adecuada en la comunidad humana. De ahí que aspectos como la educación, la poesía o la virtud sean en la *República* tanto o más importantes que los elementos básicos de la organización política. La discusión sobre la justicia será lo que más contraponga el posicionamiento platónico con las teorías de la sofística[33].

En todo caso, lo que marca la transformación y el nacimiento a la par de una teoría política sistematizada en el siglo IV es el punto de inflexión histórico, económico y social que supone esta época. Tras la catástrofe de la guerra del Peloponeso, que deja a media Grecia casi exánime después de treinta años de conflicto, la crisis es general, pero sobre todo afecta a la producción agrícola, que queda desolada después de la guerra y arruina al campesinado medio, verdadera espina dorsal de la economía de las ciudades-estado. La crisis no es solo de un modelo político, el de las *poleis*, sino que se convierte en una transformación estructural que afecta a las unidades medianas y pequeñas de explotación agrícola que conforman el tejido económico y político de la sociedad griega. Observamos un éxodo del campo a las ciudades por parte de masas empobrecidas que pasan a engrosar las clases más desposeídas de núcleos urbanos como Atenas. Otros pasarán a servir como mercenarios en los diversos conflictos bélicos de escala regional. En las *poleis* oligárquicas se reproducen las pugnas sociales por el reparto de tierras y se reclutan hombres armados

33. Cf., en general, Finley, 1983.

por parte de las diversas facciones enfrentadas entre sí. Estallan revueltas sangrientas como la que acontece en Argos, por ejemplo, cuando nuevos hombres fuertes se erigen en defensores de los desposeídos y reivindican por las armas nuevos repartos de tierras y aboliciones de deudas. La *stasis* vuelve a primera línea de la política y surge una enorme preocupación por asegurar la paz social mediante nuevas arquitecturas políticas. El reclutamiento de mercenarios y la aparición de tratados sobre poliorcética y defensa de ciudades, como el de Eneas de Estínfalo, son claros indicios de la crisis. Incluso una ciudad tan orgullosamente hoplítica como Atenas pasa a una suerte de profesionalización del ejército. Piénsese en los mercenarios que retrata Jenofonte en su *Anábasis*, por ejemplo, como reflejo de la situación social. Comoquiera que fuese, estos rápidos cambios conllevan la ruptura del equilibrio social y económico anteriormente establecido y acarrean también la ruina del comercio, como atestigua el propio Jenofonte. En ciudades como Atenas, la vida política se resiente por estas dificultades, que afectan muy especialmente a las clases pudientes, gravadas por todo tipo de impuestos y cargas. Este somero panorama proporciona una explicación de por qué justamente el siglo IV verá surgir a los dos grandes teóricos de la política en la Grecia posclásica o prehelenística de este momento crucial, Platón y Aristóteles, flanqueados por otros dos nombres de igual mérito aunque quizá de menor talla intelectual que también permiten sondear la preocupación por la busca del mejor sistema estatal en este momento, Jenofonte e Isócrates. Curiosamente, los cuatro centran su actividad teórica y pública en Atenas, que seguirá siendo el laboratorio de toda experimentación política y cuyo sistema democrático servirá como piedra de toque y medida de comparación a la par.

Siendo la clave de los desórdenes sociales de la época, de nuevo, la cuestión de la distribución de la tierra, no ha de extrañarnos encontrar una serie de propuestas legislativas de variada índole y de algunos autores que proponen una profunda reforma de la propiedad e, incluso, lo que podríamos llamar un cierto comunismo. Tras todos estos intentos, sin duda, subyacía la comparación con el modelo de tenencia de tierras dorio y, por más señas espartano, con su rígido igualitarismo militar entre los *homoioi*, sus *klaroi* inmutablemente repartidos y su clase inferior de ilotas trabajando la tierra. El constitucionalismo comparado surge con fuerza en esta época en los círculos intelectuales atenienses y los modelos espartanos siempre están en el trasfondo. No en vano, la mayor indagación en una constitución ideal del periodo, las *Leyes* de Platón, comienza precisamente con un cuestionamiento de las legislaciones dorias de dos de los interlocutores del diálogo —un espartano y un cretense— por parte del interlocutor principal, el llamado «extranjero ateniense». Por lo demás, las «utopías» de carácter comunista abundaban ya en el imaginario griego, gracias a diversos autores literarios y filósofos. Podemos citar las

Asambleístas de Aristófanes, o las obras teóricas de Faleas de Calcedonia o Hipódamo de Mileto, a quienes aduce Aristóteles como ejemplo de proyectos de constituciones comunistas junto a su maestro Platón:

> Hipódamo de Mileto, hijo de Eurifonte, el que inventó el trazado regular de las ciudades y diseñó los planos del Pireo —quien por su afán de notoriedad se hizo tan original en todo lo demás en su vida que algunos opinaban que vivía con pose harto rebuscada, con sus pelos largos y sus adornos caros, y luego con su vestido barato y de abrigo, que llevaba no solo en la temporada de invierno sino también en verano—, con la pretensión de ser entendido en la naturaleza entera, fue el primero que, sin dedicarse a la política, expuso cierto plan sobre el régimen mejor de gobierno. Proyectaba una ciudad de diez mil hombres, dividida en tres sectores: una clase de artesanos; otra, de agricultores, y otra, de defensores, que tendría en su poder las armas. Repartía en tres secciones el país: una parte, consagrada religiosamente; otra, pública; y otra, particular. Sagrada, aquella de donde se hicieran las ofrendas rituales a los dioses; pública, la que proveería la subsistencia de los defensores; y particular, la de los agricultores[34].

Pero había otras propuestas utópicas relacionadas con la tradición mítica de la edad de oro, que tenían gran predicamento en los años de crisis de la democracia ateniense. Hesíodo, el poeta de *Trabajos y días*, es el testimonio más antiguo del llamado mito de las edades, que habla de una sucesión de estirpes humanas y de su progresivo declive desde la etapa legendaria de oro, en que los hombres vivían cercanos a los dioses y felices, vivían en abundancia y justicia, en un sistema social perfecto. La raza de oro hesiódica o «la edad de Crono», pues este dios parecía reinar en ella, pasó pronto a ser una expresión proverbial para designar una vida en abundancia maravillosa y feliz, y luego se transformó también en un *leitmotiv* político. Las diferentes edades, no ya las cinco que enunciara Hesíodo, sino bien agrupadas en cuatro o tres, van a pasar también al imaginario político. El oro y la plata son la juventud y el vigor, el bronce y el hierro, la decadencia. Oro, plata y bronce quedarán, al fin, configurando una estructura tripartita bien arraigada en el pensamiento griego que quizá se corresponda con las tres funciones indoeuropeas de la sociedad: la función de administración de lo sagrado, la función del poder y la productiva[35].

En el imaginario político, sin embargo, las características igualitarias harán de la edad de oro un anhelo de libertad y justicia, una utopía en el sentido pleno con el que este término será concebido por Tomás Moro en el Renacimiento. Pero el prestigio de la edad de oro no consiste sim-

34. Aristóteles, *Política* II 1267b. Traducción de C. García Gual y Pérez Jiménez.
35. Cf. Dumézil, 1941.

plemente en una idea feliz del pasado, sino en la percepción, sugerida ya en la tradición mítica griega, de que de algún modo ha de volver. La noción del retorno cíclico de aquella época venturosa, bien por estar situada en un lugar lejano o en un más allá, donde ese mundo sigue inalterable, bien porque regrese periódicamente gracias a ciertas figuras religiosas[36], tiene inevitablemente condicionamientos políticos.

El mito fue así centrando el debate político en una época de desencanto con los problemas de la guerra y la crisis de los modelos de estado tradicional, gracias al atractivo de la edad de oro como una utopía cíclica, deseable y de añorado retorno. En palabras de Pierre Vidal-Naquet, «la edad de Crono, como se llamaba, fue un eslogan para sectas filosóficas y religiosas que ya no estaban satisfechas con el ordenamiento político existente»[37]. Como sugiere este autor, había algo de subversión del orden establecido en la noción de la edad de oro como utopía prepolítica: ya fuera frente a la religión cívica o a la ciudad-estado tradicional, en el caso de la evocación utópica que, con esa metáfora, se atestigua profusamente en las fuentes.

Es cierto que, pese a que el debate se agudiza en estos años, no era algo radicalmente nuevo en el siglo IV. Ya otros gobernantes anteriores habían usado este motivo mítico de forma política. En Atenas, la tiranía de Pisístrato, por ejemplo, había sido comparada con «la vida en el reinado de Crono» y se decía lo mismo del gobierno de Cimón en plena Pentacontecia[38]. Pero el mayor éxito de la edad de oro como eslogan político habría de venir precisamente en la época de crisis de la *polis*. La comedia refleja ciertas caricaturas políticas del mito de la edad de oro, contraponiendo esos tiempos felices con las penurias actuales. Cratino, por ejemplo, hablaba de ella en una comedia titulada *Ricos*, mientras que Eupolis escribió una sátira política contra Cleón titulada *La raza de oro* en uno de cuyos fragmentos se alaba la igualdad primigenia de la edad de Crono. Estos condicionantes influirán de manera clara en el pensamiento de los filósofos que postulen una reforma de los sistemas de gobierno. Quizá la más famosa de ellas, y al que dedicaremos más atención, sea la de Platón, que postula una mejora del estado sobre las bases de una reforma ética. Sobre Platón dice su discípulo Aristóteles en el resumen de las peculiaridades de cada constitución:

> [Es particular] de Platón la comunidad de mujeres, hijos y fortuna, las comidas colectivas de las mujeres y, además, la ley sobre la bebida, que deja a los sobrios la presidencia de los banquetes, y el entrenamiento en la milicia,

36. Hernández de la Fuente, 2009.
37. Vidal-Naquet, 1978, 134.
38. Aristóteles, *Constitución de Atenas* XVI 7; Plutarco, *Cimón* X 6-7.

para que los soldados, con tales prácticas, lleguen a ser ambidiestros, en la opinión de que no debe haber una mano útil y otra inútil[39].



Imagen de un plano hipodámico. La ciudad de Priene.

Más allá de este resumen simplificador, Aristóteles había dedicado parte de su estudio sobre las constituciones políticas, al principio del libro II de su *Política*, a criticar las ideas de su maestro en la *República* y las *Leyes*, quien, no en vano, formuló las que han sido las más influyentes de las propuestas políticas griegas con base ética y epistemológica, como se verá seguidamente.

39. Cf. Aristóteles, *Política* II 9 1-5 1274b. Traducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez.

4. Ética y política en el pensamiento platónico

Platón viene a representar la reacción antisofística y contraria a la deriva relativista de la democracia griega y es el primero que estima indispensable dotar de una completa fundamentación filosófica a la teoría política[40]. Puede parecer paradójico que el padre de la filosofía occidental haya sido un detractor del que quizá sea el mayor logro político de los griegos y, así, Platón ha sido tachado a menudo de reaccionario con cierta exageración[41]. La reforma propuesta por Platón se encuentra radicalmente enfrentada con el estado histórico de la democracia ateniense cuando ya estaba en una etapa terminal, entre contradicciones, demagogia e injusticia. Los postulados antisociales de los sofistas, o, mejor dicho, de algunos de ellos frente a las ideas tradicionales en torno a la ciudadanía en el marco de la *polis*, entendida tanto como participación política, comunidad de intereses con el colectivo e imaginario común basado en vínculos culturales y religiosos, provocaron su reacción, desde la base de lo que ya había representado su maestro Sócrates. En ese sentido, Platón se erige en el último defensor de la ciudad-estado tradicional, en su época de mayor crisis, frente a la impugnación de la que es objeto por parte de los sofistas, en cuanto al relativismo ético, en primer lugar[42], pero también en lo que al ataque a la tradición religiosa se refiere[43]. Se trata de una reforma que, desde postulados filosóficos y éticos, destierra la idea de lo oportuno y lo aparente y se basa en lo que permanece del hombre ante lo cambiante. El procedimiento que Platón postulará para reforzar la *polis* puede parecer radical, pero era la consecuencia lógica de llevarla a su grado extremo en un contexto de crisis y se basaba en la idea de que cada ciudadano representara su papel, el que por naturaleza y aptitud le correspondía.

Nacido durante la guerra del Peloponeso y desencantado con la situación de la Atenas de su tiempo, Platón podría haber intentado aplicar sus ideas reformistas, recogidas en una extensa obra a lo largo de varias décadas. La única experiencia política real de Platón, según la *Carta VII*, se habría dado en sus viajes a Sicilia, cuando intentó hacer del joven Dionisio II de Siracusa un político sabio, aunque de nuevo la brecha entre la teoría y la práctica acabó, como en el caso de la democracia ateniense, en un desastre. Pero el único testimonio de esta posible experiencia real de Platón es precisamente la séptima de las cartas que le son atribuidas, cuya autenticidad implicaría que su interés en la filosofía tiene un origen

40. Cf., en general, García Gual, 1988, 80 ss.
41. Así lo hacía Popper, 1994, en su famoso e influyente ensayo sobre la sociedad abierta.
42. Guthrie, 1953, 115-119.
43. *Ibid.*, 93-98.

ético-político[44]. Y aunque dicha epístola fuera una falsificación[45], no dejaría de ser un documento importante de su escuela sobre la relación de origen entre filosofía y política en el platonismo, pues parte de su idea básica de que solo a partir de la correcta filosofía se puede lograr lo políticamente justo[46].

Como apunta C. García Gual, antes de emprender cualquier tratamiento del pensamiento político de Platón conviene fijar ante todo tres principios generales para tenerlos en cuenta, especialmente en atención a su comparación con la historia anterior de la teoría política griega:

> En primer lugar, la experiencia personal del filósofo en su época y su contexto político concreto como ciudadano de la Atenas democrática, nacido durante la guerra del Peloponeso, testigo singular del proceso trágico de Sócrates y marginado por decisión propia de la práctica política para mejor dedicarse a la teoría. (Nació, de noble familia, hacia 428 y murió en 347). En segundo lugar, Platón es mucho más que un pensador político. Ha construido, a lo largo de varias décadas, un sistema filosófico, apuntalado en el método socrático del diálogo y el razonamiento, en busca de definiciones esenciales, y en la invención de las ideas como correlatos objetivos del conocimiento real. Ese «esencialismo metodológico» (según K. Popper), ese «idealismo», caracteriza la concepción ontológica de la filosofía platónica, y su teoría política es una consecuencia de esa visión idealista del conocimiento. La reforma política que Platón postula es fundamentalmente una utopía, radicalmente opuesta a la democracia ateniense de su tiempo, contraria al liberalismo y a la libertad igualitaria de los sofistas y de los ideólogos de la ciudad de Pericles; pero se trata de una reforma de la *polis* que es, a la par, una reforma del individuo, basada en un rechazo de la opinión (*doxa*) como forma de saber verdadero, y en un intento de construir un saber científico (*episteme*) por encima de los avatares concretos de la historia y las limitaciones circunstanciales de una determinada sociedad. Platón traza su proyecto político sin preocuparse demasiado de su éxito real; compone su paradigma político del estado ideal desde los supuestos de la filosofía. En tercer lugar, hemos de contar con la amplitud de la obra escrita por Platón, que durante unos cincuenta años va componiendo sus diálogos con una sutil e inigualable habilidad literaria y con un extraño rigor metódico[47].

En realidad, el filósofo se centra más bien y con preferencia en problemas éticos y políticos que en alambicadas disquisiciones sobre el ser o la naturaleza. El pensamiento político de Platón está fundamentado sobre una profunda carga ética, pues, como en casi toda la filosofía antigua, la relación entre ética y política es básica para comprender la for-

44. Gundert, 1968.
45. Edelstein, 1966.
46. Rodríguez Adrados, 1966, 525 ss.; 1975, 409 ss.
47. García Gual, 2002, 113-114.

ma de resolver los conflictos y para lograr el mejor método de organización política de la comunidad: esto se constata, por ejemplo, en la idea de que la vida en la *polis* debe proporcionar ante todo la felicidad y la virtud a los ciudadanos. Así, los cinco diálogos más evidentemente políticos de Platón son *Protágoras* y *Gorgias* —ambos reacciones frente a la sofística—, por un lado, y la *República*, el *Político* y las *Leyes* —indagaciones sobre la mejor forma de gobierno y de gobernante—, por otro. Estos diálogos están ordenados según la cronología más habitual de las obras de Platón, que conviene tener el cuenta como punto de partida también de forma general a la hora de estudiar el pensamiento político del filósofo[48].

La propuesta política de Platón está impregnada de temas filosóficos propios del idealismo tan persistente en este pensador, tal como se ve en su concepto del bien supremo o en el famoso mito de la caverna, que suponen puntos clave de referencia para la teoría de las ideas[49]. Es de notar la importancia fundamental de la educación en todo el proyecto platónico, hecho que tiene en cuenta la división social por estamentos en virtud de las capacidades de cada cual. Los ciudadanos serán educados según su pertenencia y su función y se dedica especial atención a la educación de los gobernantes. El programa pedagógico oscila entre tradición e innovación, pues contiene rasgos típicos de la *paideia* griega, como la mezcla entre la educación física y la literaria o musical, y a la vez censura en esta última disciplina a los poetas tradicionales de la mitología del politeísmo griego —notablemente Homero y Hesíodo, pero también a los trágicos, tan relacionados con la democracia ateniense— y propone nuevos paradigmas para la educación de las clases dirigentes. Además del énfasis en la música, la geometría, la aritmética o la astronomía, el ímpetu pedagógico y propedéutico de la *República* dejará un resquicio para un tipo de expresión artística aceptable, que impone una cierta intervención censora del estado en materia de estética.

En el *Protágoras*, en primer lugar, se trata la posibilidad de enseñanza de la virtud (*arete*) y si, de poder enseñarse, el sofista es en verdad un maestro de la misma. La pregunta, en fin, es si existe una ciencia política, un arte de la convivencia en sociedad, que puede aprenderse, y si esa ciencia tiende a la verdad y la justicia o solo a manipular la opinión pública para lograr un provecho momentáneo y personal. En apariencia, Protágoras y Platón (por boca de Sócrates) afirman que la virtud exis-

48. La tradición biográfica de Platón, pero también los rasgos estilométricos de los diálogos, han servido de base tradicionalmente para elaborar la cronología de los diálogos. Es una cuestión muy discutida para la que se pueden ver el resumen de Thesleff, 1982, o las recapitulaciones e introducciones al problema de Brandwood, 1992, y Kahn, 2002.

49. Platón, *República* 504e-509c y 514a-518b, respectivamente.

te y se enseña, pero Sócrates defiende que la verdadera educación ética la proporciona el filósofo que conoce la verdad, y no el sofista que instruye a salir airoso de la negociación por los medios retóricos que sean precisos.

El *Gorgias*, en segundo lugar, presenta un panorama más radical contra el modelo sofístico de la democracia: en él, Gorgias, Polo y Calicles se enfrentan a Sócrates y, cada uno en diversa medida, expone las tesis relativistas, utilitaristas y del derecho del más fuerte. El ataque a los excesos de la democracia ateniense se hace aquí mucho más obvio. Lo que defiende el Sócrates platónico es el perfeccionamiento moral de los ciudadanos, que a la larga, como se dice en el diálogo, puede costarle la vida. El compromiso del filósofo en busca de la verdad, más que del acuerdo, es un modelo de heroísmo ético y reformista. La transformación de la sociedad para Platón es paralela a la del individuo. Lo perfecto sería tender al equilibrio o armonía entre las partes de la ciudad, tanto como entre los principios fundamentales de la naturaleza humana: el conflicto civil (*stasis*) se plantea como enfermedad de la sociedad. Aquí no valen pactos, ni acuerdos entre opiniones diversas: solo quien es capaz de procurar un diagnóstico verdadero del orden del cosmos, interno y externo, de comprender la verdad sobre el individuo y la colectividad, será capaz de regir la sociedad humana: por ende, los filósofos han de gobernar.

5. Propuestas políticas de Platón en la *República*

Así, tras estos primeros diálogos, de corte socrático, que aluden al arte de la política (*techne politike*) y que están insertos de cierto modo en la tradición sofística, conviene reparar en las mayores aportaciones de Platón al pensamiento político universal: la *República* y las *Leyes*, dos obras separadas en el tiempo, pero que se pueden entender formando un díptico con la mediación necesaria del *Político*, diálogo que se debe fechar entre ambas. Concebidos en plena crisis de la democracia ateniense, los dos proyectos políticos principales de Platón vienen a ocupar un lugar fundamental en la historia del pensamiento político: partiendo de una realidad y una larga tradición, Platón propugna una ciudad ciertamente muy cercana a un modelo ideal y casi sobrehumano. Dejando a un lado, pero sin olvidarlas, las lecturas que las distintas épocas hayan dado a la política platónica, desde los últimos decenios del siglo XX se ha producido una recuperación muy valiosa por parte de teóricos políticos que intentan rehacer una crítica de la democracia y de las condiciones de posibilidad de un sistema político justo (línea en la que han ahondado autores modernos como M. Foucault, C. Castoriadis, A. Nehamas, J. Derrida, J. Habermas, etc.), hecho que demuestra la radical y continua contempora-

neidad de los problemas formulados por el filósofo ateniense. Se trata de cuestiones ante las que se han tenido que enfrentar todos aquellos que han llevado a cabo una reflexión teórica acerca de cómo se debe gobernar y ser gobernado, sobre cuál es el modo de vida más ético, y sobre cuáles deberían ser las aptitudes indispensables de quienes aspiran a protagonizar la escena política. Platón, por tanto, siempre está de actualidad en cuanto al debate político se refiere.

La filosofía platónica, con toda su larga pervivencia, y la tradición religiosa y sapiencial griega están íntimamente unidas de una manera para muchos imposible de explicar totalmente. Así, las tesis de K. Gaiser (1963) sobre las «doctrinas no escritas» (*agrapha dogmata*) de Platón abrieron en su día una vía crucial para la investigación de lo que pudo ser el círculo platónico, los orígenes de sus teorías y sus relaciones con el trasfondo religioso. Antes de atender a la política de Platón en la *República* es preciso reflexionar sobre la importancia de lo que G. Murray llamó «el conglomerado heredado» en su propuesta de reforma. Es fundamental hacer una lectura de estas obras políticas que dé cuenta del contexto histórico-cultural de Platón, del trasfondo escatológico de su teoría del alma, de las normas que propone para el derecho religioso (especialmente en lo que se refiere al culto de dioses y héroes), y de las leyes para la educación y creación literaria vinculadas a lo divino (los coros, la música, la poesía, etc.), para explicar lo que conlleva el uso de la tradición por parte del filósofo en lo que seguramente constituye una revisión de la misma a modo de legitimación de un pensamiento filosófico pero también político[50].

La *República* de Platón expone magistralmente esta teoría política y social que, como su propio título griego indica (*politeia*), recoge de nuevo el clásico debate sobre el sistema político ideal[51]. Platón trata aquí por medio de Sócrates temas éticos básicos: la justicia como guía de la actuación individual y colectiva, es el principal de ellos. El contexto del diálogo no es la propia Atenas, sino el Pireo, y la estructura de la obra abarca desde el libro I, basado en un diálogo socrático sobre el concepto de justicia individual y colectiva[52], pasando por los libros II-IV, que presentan la estructura social de la ciudad ideal, con la especialización

50. Rowe y Schofield, 2000, 190-232.

51. Véase la edición y comentario a cargo de Vegetti, 1998-2005. Cf. también Rice, 1998, Ferrari, 2007.

52. Sobre la estructura, Rowe y Schofield, 2000, 199-203 y White, 1979. La estructura del diálogo, sin embargo, ha sido tradicionalmente analizada en atención a la disparidad de estilo y composición que han hecho pensar que el libro I podría haber constituido un diálogo independiente o, en todo caso, tener un origen más temprano. Para un estudio panorámico del tema y de la bibliografía desde la perspectiva tradicional, cf. Friedländer, 1964, 50 ss.

de funciones en tres clases sociales, hasta llegar a los libros VIII-IX, en los que se hace un repaso de los regímenes políticos existentes y sus características. Los libros V a VII constituyen la parte central del proyecto, en los que se repasa la noción de orden político y las regulaciones de la clase dirigente[53]. Junto a estos temas, y al análisis de todos los regímenes políticos (timocracia, oligarquía, democracia o tiranía) con sus defectos y excesos, Platón ofrece una teoría del conocimiento y una educación en consonancia con ella, para concluir que el mejor modelo para la sociedad es un organigrama tripartito que refleje la estructura del alma humana. La idea de que la norma política debe crear la armonía y la medida en el alma humana es uno de los pilares de la *República*[54]:

> ¿No estaremos de acuerdo necesariamente en que en cada uno de nosotros se dan las mismas partes y modos de ser que en la ciudad? ¿De dónde si no le vendrían a esta? Pues de hecho sería ridículo pensar que a los estados no les viene de los individuos el carácter, ya sea el carácter violento que se achaca a los tracios y a los escitas, y en general a los pueblos septentrionales, ya sea el amor al conocimiento que se nos atribuye especialmente a nosotros, ya sea el amor al dinero que, según es fama, es característico de los fenicios y los egipcios[55].

Platón se pregunta por qué un ciudadano ha de obrar con justicia y la respuesta es que ser justo interesa al individuo y le beneficia y, más allá, logra una sociedad también justa. Lo que se extrae de esta discusión es una indagación ética en la naturaleza de la justicia en la sociedad y en la política[56]. No habría, pues, utopía *stricto sensu* en la formulación del estado que promueve Platón, pues se trata de un modelo, un paradigma en el plano de las ideas, que ha de guiar la trayectoria y la actuación del ciudadano que pretenda ser justo. No sabemos en qué medida estaba implicado Platón en el engranaje político de su tiempo, pese a los testimonios que, como se ha mencionado ya, le hacen participar en experimentos políticos en Sicilia y le retratan a su término con el desencanto propio de quien ha fracasado en su intento. Es interesante y evocador pensar en una posible aplicación práctica de las ideas platónicas en la historia de la Antigüedad, pero no tenemos más que indicios y poco fiables.

Cabe pensar en una reacción a los desmanes de una democracia radical como la de Atenas en los últimos años de la guerra del Peloponeso, y

53. Rowe y Schofield, 2000, 199-203. Cf. para su trasfondo, Lisi, 2007.
54. Cf., por ejemplo, Platón, *República* 427d-434d; 443c-444e; 571a-572b; 580d-583a; 600e3.
55. Platón, *República* 435d-436a.
56. Una propuesta interpretativa en Bernadete, 1989, sobre la naturaleza de la indagación filosófica en la justicia.

sin embargo, en su insistencia en la ética personal y en su reflejo en el estado, Platón parte sin duda, como ya lo hicieron los sofistas y asumieron todos los teóricos griegos de la política, de la desigualdad entre los seres humanos y la necesidad de distribuir el trabajo de forma que corresponda con la capacidad, la formación y las virtudes de cada individuo y, por supuesto, dando por hecho la existencia de la esclavitud. En todo caso, huelga decir que la *República* no es solamente un diálogo sobre el sistema político ideal, sino que abarca una amplia gama de temas morales, metafísicos, sociales, pedagógicos e incluso musicales. También incluye discusiones sobre la historia de la filosofía y sobre la historia de los sistemas de gobierno anteriores. Es un gran conglomerado transido del espíritu filosófico de Platón, catalizador del pensamiento socrático, del pitagorismo y de la tradición mítico-religiosa, que incluye un tratamiento de la forma de estado ideal, a la que se dedica más o menos un tercio de la obra[57].

Comienza el diálogo por el tema de la necesidad de buscar la justicia, tanto de forma individual como colectiva, con la tesis del esquema tripartito tanto del alma del individuo como de la comunidad política ideal. Luego se tratarán los diversos sistemas políticos y su nivel de perfección o degeneración. Pero esto va precedido por unos apuntes acerca del conocimiento y la educación, que se intercalan entre ambas partes más puramente políticas y que atestiguan la profunda imbricación entre teoría del estado y teoría del conocimiento, política y gnoseología, es decir, entre la organización de la comunidad humana y las vías, formación y límites del conocimiento. No en vano, el diálogo culminará con un tratamiento detallado del tema de la educación, en el que se incluye la célebre censura de la poesía tradicional, con vistas a proporcionar a los ciudadanos del estado propuesto una formación que les permita tender a esa justicia ideal en lo particular y también desde el punto de vista de los festivales colectivos. La teoría del alma vuelve al final a ponerse sobre el tapete con un mito ético y escatológico sobre su destino en el más allá que retoma el tema clave de la consecución de la justicia. Todo ello, como es costumbre, se pone en boca de Sócrates, que va desgranando los temas con su habitual método dialéctico y poniendo en aprietos a sus interlocutores.

Podemos decir que el eje fundamental de la propuesta de Platón bascula en torno a la comparación entre las virtudes del individuo y las del colectivo o estado, usando la célebre analogía platónica entre microcosmos y macrocosmos. El estado y el ciudadano son análogos, vale decir, tienen partes análogas, que están capacitadas para realizar unas tareas particulares y cada cual cumple unas funciones análogas tanto en el ni-

57. Cf., en general, Rogue, 2005, Reeve, 1988, Cross y Woozley, 1964.

vel político como en el ético y psicológico. De ello cabe deducir que tanto el estado como el ciudadano cumplirán el ideal de justicia —o tenderán a ella— de una manera análoga. En la *República*, tres son los tipos de alma, según domine uno u otro elemento, como se establece en su libro IV: racional (*logistikon*)[58], irascible (*thymoeides*) y concupiscente (*epithymetikon*)[59]. Esta famosa subdivisión nos parece paralela a las tres virtudes, sabiduría, valor y templanza, y, tal vez, a las correspondientes tres partes del alma según la teoría pitagórica: intelecto (*nous*), entendimiento (*phren*) y ánimo (*thymos*)[60].

La sociedad, como se deduce de todo esto, deberá estar modelada sobre el alma y sus tipos, intelectivo, emocional y apetitivo, y solo aquellos en los que está presente un correcto equilibrio entre las partes intelectual y directiva y que pueden, por tanto, razonar correctamente, deberían ostentar, como guardianes de la ciudad, el gobierno de la misma. La clase inferior, dominada por los deseos, constituiría la base productiva, mientras que una clase intermedia, de auxiliares, se encargaría de la práctica política ayudando a los guardianes. Esta cúpula dirigente recuerda mucho, en su actitud contemplativa y sus condiciones de vida especiales, a la jerarquía superior de la escuela pitagórica según transmite, por ejemplo, el neoplatónico Jámblico[61]. Había en el pitagorismo antiguo diferencias entre grupos jerárquicos, que se dividen en «matemáticos» y «acusmáticos», «pitagóricos» y «pitagoristas», «esotéricos» y «exotéricos»: unos son más estrictos que otros, aprenden razonadamente, están sujetos a una dieta más ascética y a unas meditaciones aparte de los demás y son, en definitiva, superiores; otros son discípulos de segunda clase, inferiores intelectual y espiritualmente.

Según Platón, el estado se basa en la constatación de la desigualdad natural del hombre, pero también en la necesidad de organizarla de forma armónica y regular las relaciones sociales a través de la convivencia política más perfecta, que refleje un orden natural. Para ello es preciso dotar al estado de un equilibrio interno intachable, que refleje la armonía matemático-musical del cosmos. Platón insiste en el papel sociopolítico de la proporción armónica, en la idea de que una base matemático-racional es la mejor guía y el contrato social más adecuado para el fundamento y el bien del estado. Dos son las ideas clave a ese respecto: la noción de *kosmos* u orden y la de *taxis* o disposición, que aluden a la mejor y más natural virtud que logra la *arete* o excelencia: es decir, que algo o alguien sea lo mejor posible en su género. Son nociones que aluden al orden natu-

58. *Ibid.* 440ef, 442ab.
59. *Ibid.* 439d, 580e.
60. Cf. como refiere, p. e., Diógenes Laercio 8, 30.
61. Jámblico, *Vida pitagórica* 71 ss.

ral del universo y suponen una aplicación de la idea de justa proporción natural a la cosa pública, que permite regular a la par el alma humana y la ciudad, reflejando los paralelismos entre comunidad e individuo, macrocosmos y microcosmos[62]. Todo ha de funcionar como un gran organismo en el que las partes se someten al todo.

Pero es Platón, como catalizador que es de todas esas doctrinas anteriores en sus teorías del alma y del conocimiento, de las ideas y de la reminiscencia, quien también se ocupa de recoger el testigo de la indagación pitagórica. La idea de la armonía y la proporción está también presente en los modelos políticos de Platón: si la buena distribución de los tipos de hombres debe ser la base del sistema de la *República*, según su libro VII, en la creencia de que un fundamento filosófico-racional y un equilibrio áureo es el mejor esquema tanto para el estado como para el alma[63], en las *Leyes* será la «buena y vieja ley» la que habrá de imperar entre los hombres, lo que parece encontrar inspiración directa en el *logismos* pitagórico[64]. En cuanto a la justicia y a la ética, también en el libro IV se insiste en la relación que existe entre la justicia y la proporción matemática[65]. Poco antes de ese pasaje se había hecho hincapié en la importancia de la armonía entre cuerpo y alma, en el sentido de que resulta necesario armonizar la parte apetitiva del alma con las demás, evitando un crecimiento excesivo que sobrepase las otras dos partes del alma. La justicia solo será posible en una armonía entre las partes del alma y la idea de proporción se convierte en un modo de determinar racionalmente que el orden natural constituye también un orden moral, ya que en todo se encuentra la presencia del número. Esta proporción numérica es la huella indeleble de la conformación divina del universo y ha de erigirse en la guía modélica también para los asuntos humanos[66].

La armonía política sería la más excelsa realización de la justicia social en Platón. La justicia impone que cada sector del estado realice solo y exclusivamente las tareas para las que está dotado, en una división del trabajo que se deduce de la teoría del alma platónica y que da fe de la hábil combinación entre abstracción teórica y aplicación práctica a la política. La clase productora deberá ser vigilada por la clase de los guardianes con la intermediación de los auxiliares, una suerte de cúpula militar intermedia que comparte algunas características de la clase superior en cuanto a organización social y comunitaria. Los guardianes, que son la

62. Guthrie, 1953, 123-125.

63. Platón, *República* VII 524b.

64. Íd., *Leyes* 645a-b. Cf. para la política pitagórica, y el *logismos* de Arquitas, *supra*, pp. 197-198. Para una interpretación de la relevancia de la política pitagórica en Platón, cf. Hernández de la Fuente, 2011 (2.ª ed. 2014), 133-137.

65. Íd., *República* 443d-444a.

66. Cf. también Platón, *Gorgias* 508a.

más alta instancia de la política y la sociedad, viven en una comunidad perfecta, sin poseer propiedad privada ni ostentar ambiciones de ninguna clase, en una especie de comunismo ideal[67]. Mientras que las otras clases aparecen influidas por pasiones o deseos y, por tanto, han de ser organizadas y controladas, solo la clase de los guardianes está capacitada para dirigir la ciudad, puesto que se compone de los únicos individuos elevados por la razón, ajenos a toda consideración egoísta y material y, por tanto, los únicos que pueden razonar correctamente para el bien de la comunidad.

Platón pretende que la indagación sobre el alma y el conocimiento humanos vaya siempre por delante. A ello sigue el diagnóstico de la sociedad y la intervención del filósofo gobernante sobre ella. Pero esta no refleja un igualitarismo democrático o pactista, sino lo que Platón entiende por la composición jerárquica o estructurada que de manera natural reina en el universo. La población ha de estar, por tanto, dividida en tres clases —guardianes-gobernantes, auxiliares-guerreros y obreros-productores— que corresponden a la armonía natural en virtud de la propia composición tripartita del alma humana —inteligencia (*nous*), carácter (*thymos*) y deseos (*epithymiai*)— y de la mencionada proporcionalidad del universo. Se usa el conocido mito de los metales, de raigambre oriental y evocado por Hesíodo en *Trabajos y días* al respecto de las razas humanas, para incardinar en la tradición estas teorías:

> Todos los que hacéis parte de la ciudad sois hermanos, aunque el dios, al formaros, en los que sois capaces de gobernar mezcló oro y de ahí que sean los más valiosos. Mezcló plata en los auxiliares y bronce y hierro, al fin, en los labradores y demás artesanos. Y como sois congéneres, engendraréis hijos muy semejantes a vosotros mismos, si bien puede ocurrir en ocasiones que del oro se genere un hijo de plata y de la plata un hijo de oro, y que puedan surgir las mismas alteraciones con los demás metales. El dios, por su lado, ordena a los gobernantes, como tarea primera y muy principal, que vigilen bien y por encima de todo a los niños. Si su propio hijo tiene bronce o hierro, no se compadecerán de él para nada, sino que, otorgándole el valor que corresponde a su composición natural, lo enviarán junto a los artesanos o los labradores. Si, de otra manera, algún hijo de estos tiene oro o plata, concediéndole el valor adecuado, lo elevarán a la posición de guardián o de auxiliar. Así es que hay un oráculo que dice que la ciudad se destruirá cuando la guarde un guardián de hierro o de bronce[68].

A cada clase social le corresponde una virtud funcional por naturaleza: inteligencia (*phronesis*), valor (*andreia*) y templanza (*sophrosyne*), que

67. Véase Dawson, 1992, Reeve, 1988.
68. Platón, *República* 451a-c.

se asocian al oro, plata y bronce en el mito etiológico que refiere Platón. El filósofo gobernante debe mantener el equilibrio social como un sabio mediador en contacto con la idea del bien y de la justicia, entendiendo esta como la atribución a cada parte de su tarea, virtud y función. Tal y como sucede en las matemáticas, si no hay armonía, no funciona el cálculo o, como pasa en la naturaleza o en la medicina, si hay desequilibrios y predomina un elemento, la enfermedad, la discordia y el conflicto amenazarán el sistema, ya sea el cuerpo, el alma o la ciudad. La función de cada clase, como la de cada parte del alma o tipo de alma, es claramente diferenciada, para aumentar el rendimiento y la cohesión social a la par:

> De ahí resulta que se hacen más cosas, mejores y con más facilidad, cuando cada cual hace una cosa sola según sus inclinaciones naturales y en el momento más oportuno, sin cuidarse de las demás[69].

6. Ética, justicia y educación en la *República*

Como se ve, la consideración ética está siempre presente, pues solo individuos justos pueden componer la ciudad justa y solo la armonía interna puede dar lugar a una armonía global, siguiendo los postulados políticos platónicos. Solamente formando ciudadanos justos, y repartiendo sus funciones en virtud de su calidad ética y psicológica, se podrá conseguir el estado ideal. Esta educación integral, sin embargo, solo puede ser alcanzada por los estratos superiores, los guardianes, que culminarán todo el *iter* de la formación filosófica tras separarse de la educación común. Cabe preguntarse qué tipo de educación recibirán las otras dos clases. La *República* lo deja en una ambigüedad calculada (que, como veremos, se resuelve en las *Leyes*), y se limita a apuntar que las clases productoras y auxiliares se darán por satisfechas con su formación propia y subordinada. El proceso educativo aparece dividido en dos etapas, una, en la infancia y juventud, y otra que va desde la mayoría de edad a la madurez. Mientras que la primera parece más bien destinada a la formación de los auxiliares o guerreros, la segunda apunta al perfeccionamiento de quienes llegarán a ser gobernantes-guardianes y se corresponde, siguiendo esta dualidad, con el desarrollo del cuerpo y al del alma, definiéndose como gimnasia y música[70]. Se trata de un proyecto unitario para formar ciudadanos integrales pero respondiendo a sus clases diferenciadas y a los tipos de alma, desde la formación del ánimo y de las virtudes que se relacionan con él, hasta el modelado de la par-

69. *Ibid*. 370c.
70. Calvo, 1995, 174-181.

te más intelectiva mediante la educación musical, que es una suerte de capacitación humanística, filosófica, matemática y artística fundamental para la educación de la clase gobernante. Mientras que los auxiliares debían ser educados para tener una opinión (*doxa*) firme y recta, el saber verdadero (*episteme*) se reservará para las clases dirigentes. La diferencia entre los niveles de la educación estriba en el arte y en la *techne mousike*. El arte se configura, de esta manera, como el instrumento educativo por excelencia[71]. La música y la poesía son fundamentales para este proyecto político, y de ahí el gran interés que han tenido siempre las páginas que dedica Platón a su teoría poética y a la clase de arte que debe tener cabida en esta ciudad. La conocida censura de los poetas tradicionales se explica, así, por la finalidad educativa del arte, cuya temática y personajes deben resultar adecuados para la formación de miembros de la comunidad política, y por una cuestión de mímesis, del modelo que se propone para la imitación estética y creativa en el sistema educativo platónico. El destierro de cierto tipo de poesía que postula modelos considerados no convenientes para la comunidad queda claramente evidenciado. Pero no todos los géneros de la poesía son tan duramente criticados:

> —Tu suposición ha sido muy correcta, y pienso que ya te he aclarado aquello que antes no fui capaz, a saber, que una parte de la composición poética y del relato de mitos se hace toda ella por medio de la imitación (como tú dices, la tragedia y la comedia), otra parte por medio de las informaciones del propio poeta (este tipo puedes encontrarlo especialmente, creo, en los ditirambos), y a su vez una tercera por medio de ambos procedimientos, en la poesía épica y en muchos otros tipos de composiciones, si me entiendes.
>
> —Me doy cuenta de lo que entonces querías decir —replicó.
>
> —Acuérdate también de lo que decíamos antes: afirmábamos que ya habíamos hablado sobre lo que debe decirse, pero que aún debíamos examinar cómo hay que decirlo.
>
> —Me acuerdo.
>
> —Pues bien, con esto yo quería decir que debíamos ponernos de acuerdo sobre si vamos a permitir que los poetas nos hagan las narraciones imitando, o bien imitando unas veces y otras no (y en qué casos sí y en cuáles no), o bien tampoco les vamos a permitir que imiten.
>
> —Adivino —dijo— que estás examinando si vamos a aceptar o no la tragedia y la comedia en nuestra ciudad.
>
> —Quizá, y también quizá asuntos incluso más importantes que esos. Ni siquiera yo mismo lo sé todavía; mas por donde nos lleven nuestras palabras, como un soplo de viento, por ahí hemos de ir[72].

71. Platón, *República* 376e; 386a ss., etcétera.
72. *Ibid*. 376e 394b-e. Traducción de R. M.ª Mariño Sánchez-Elvira, S. Mas Torres y F. García Romero.

Existía, en cualquier caso, otro tipo de arte poético aceptable, una composición arcaica y relacionada con la tradición religiosa, que se salva de la censura de Platón por ser digna de imitación y enseñanza a las nuevas generaciones de ciudadanos. La tragedia y la comedia parecen objetables al filósofo, ya que son esencialmente artes miméticas, es decir, que imitan las acciones humanas[73]. Sin embargo, hay un balance más positivo para otros géneros como la épica, un género mixto entre la narración y el teatro, o la poesía lírica que, de acuerdo con este pasaje, es pura narración sin mímesis. La referencia a la lírica se hace curiosamente mediante el término técnico «ditirambo», un género de la poesía lírica coral que se dedica a Dioniso, así como el peán era el himno por excelencia a Apolo. Esta preferencia por los géneros poéticos tradicionales, arcaicos y, en cierto sentido, inmutables, se ha querido ver como resto de cierto arcaísmo religioso. Platón muestra a menudo fascinación por las tradiciones religiosas y culturales, en concreto, las del pueblo dorio, y no esconde ciertas simpatías por Esparta[74]. Tal vez pueda leerse así el comunismo de las clases superiores de la *República*, el importante papel de la mujer en las *Leyes* o ciertas preferencias en la educación musical y poética por géneros corales. Pero el radicalismo intelectual de la *República* no puede explicarse enteramente en razón de esta dependencia de la tradición y de un pretendido filolaconismo. En las *Leyes*, el mundo dorio seguirá siendo un modelo, así como la tradición religiosa, pero las propuestas radicales del filósofo se compaginan perfectamente con sus teorías filosóficas generales, tanto del conocimiento como del alma, que ciertamente beben de precedentes claros de época arcaica, como se ha visto, pero que suponen un sistema de gran coherencia y cerrado en sí mismo.

Mas, volviendo a la educación en la *República*, una vez superada esta primera fase formativa en sus dos vías, la física y la musical, los que han sido seleccionados por su naturaleza para seguir la senda del sabio pasan a la etapa siguiente. Se trata de quienes hayan destacado más entre los ciudadanos por su amor a la ciudad y por su excelencia en el estudio. La metafísica platónica y la teoría del conocimiento son pilares fundamentales de este currículum del sabio. La justicia y armonía interior solo se pueden obtener a través de una profunda formación filosófica en materias como las matemáticas, la geometría, la astronomía y, de ahí, la extrema importancia de esta educación superior en el proyecto político platónico, centrada en la doctrina del alma y del conocimiento, en la célebre teoría de las ideas que se enuncia en la parte central de la *República*,

73. *Ibid.* 394c.
74. Isnardi Parente, 1981, 208-209.

al final del libro V y en los libros VI y VII[75]. El método de alcanzar este conocimiento, mediante la dialéctica, está en consonancia con anteriores diálogos de Platón. Se trata de un ascenso gradual en el conocimiento, en el amor a la sabiduría, a la justicia y al bien, en pos de la contemplación más allá del mundo sensible hasta llegar a la idea del bien. Mediante estos entrenamientos intelectuales y despojados de todas las pasiones mundanas, los sabios podrán regir con justicia la ciudad y ser los guardianes perfectos de la comunidad política.

> —[...] Al igual que si los ojos no pudieran volverse de la oscuridad a la luz a no ser girando con todo el cuerpo, la capacidad u órgano de aprender, presente en el alma, tiene que girar con el alma toda apartándose de lo corruptible hasta hacerse capaz de soportar la contemplación de lo real y de lo más brillante de lo real. Esto último decimos que es el Bien. ¿No es así?
>
> —Sí.
>
> —Por tanto —añadí—, la educación es el arte de hacer que este órgano se vuelva y gire lo más fácil y eficazmente posible, no el arte de inculcar la visión en el órgano; puesto que este ya la posee, pero no está correctamente dirigido ni mira hacia donde debe, habrá que conseguir que lo haga[76].

En suma, Platón propone dos medidas radicales, política y pedagógica, respectivamente, para conseguir la justicia en su ciudad ideal: la división tajante de funciones entre los ciudadanos según sus dotes naturales, y que estas queden fijadas inmutablemente y reforzadas gracias a una educación rigurosa y adecuada. A esto se añade una tercera propuesta radical: la abolición de la propiedad y de la familia en las clases dirigentes, lo que emparenta la ciudad platónica con otras utopías comunistas antiguas y modernas. El régimen material de vida del estamento gubernamental debía ser austero. Además, se propone un sistema de propiedad común para la clase vigilante de la ciudad, a la que estará prohibido acumular riquezas, pues «si poseyeran tierras propias y casas y dinero vendrían a ser administradores de bienes y labradores en vez de guardianes y se convertirían en tiranos y enemigos de sus conciudadanos en vez de ser sus defensores»[77]. Le sigue la comunidad de mujeres e hijos.

Finalmente se plantea la cuestión de si la ciudad platónica es realizable o no. Hay que reparar en que el proyecto de la *República* fue concebido como un paradigma «en el cielo» (*en ourano*), en el mundo de las

75. Véase el tratamiento de la educación hacia el bien en la tercera parte de Lisi, 2007.
76. Platón, *República*, 518b-d.
77. *Ibid.* 417a-b.

ideas y está allí para quien desee contemplarlo, y al contemplarlo, fundar en cierto modo esa ciudad ideal en sí mismo, en su alma[78]:

> —Si estos son —dijo— los intereses del sabio, este no querrá intervenir en política.
>
> —No, ¡por el perro! —dije yo—, sino que solamente se ocupará de su propia ciudad y mucho, pero seguramente no de la patria, a no ser que concurra alguna circunstancia divina.
>
> —Me doy cuenta —dijo—. Te refieres a la ciudad cuya fundación hemos descrito y que existe solamente en nuestras palabras, pero no creo que exista en ningún lugar de la tierra.
>
> —Pero —respondí yo— seguramente existe en el cielo como paradigma para el que quiera mirar hacia él y, al mirarla, gobernarse a sí mismo. Pues no importa mucho si existe en algún sitio o si existirá alguna vez. El sabio seguirá solamente las leyes de esta y no de ninguna otra ciudad[79].

La *kallipolis* de la *República*, con su subdivisión en clases, su gobierno de los guardianes educados en el ascenso al bien y que viven en un comunismo de raigambre utópica, representa un modelo seguramente irrealizable, pero que debía ser la aspiración filosófica a la que tendieran las comunidades políticas que quisieran regirse por la justicia, según Platón. En la transición a un proyecto más realizable y de índole constitucional, como es el de las *Leyes*, se verán ciertas concesiones a lo pragmático: frente al ideal de tender a la perfección política por medio de estas especulaciones filosóficas y pedagógicas, que quedarán en eterna potencia, encontraremos una tendencia a delegar en el poder de la ley a fin de orientar a la comunidad en espera de que se consiga imitar más perfectamente el modelo divino. Así sucede en la etapa representada por el *Político* y que se verá a continuación.

7. En busca del buen gobierno: el *Político* de Platón y el *Busiris* de Isócrates

No es posible explicar el desarrollo del pensamiento político de Platón solamente en atención a los restos de sus inciertas tradiciones biográficas[80]. Ha sido una postura muy común en la crítica y puede parecer muy atractivo definir las renovadas propuestas políticas del filósofo tras la *República*, y después de su presunto desengaño en la escena pública sicilia-

78. *Ibid.* 592b.
79. *Ibid.* 592a-b.
80. Como veíamos a propósito del testimonio de la *Carta VII* en pp. 274-275. Véase a ese respecto el interesante comentario de Cano Cuenca, 2014, en esp. 134 ss.

na, acaso como una «segunda navegación» (*deuteros plous*). Platón usa la expresión «segunda navegación», procedente del habla proverbial de los marineros atenienses, para designar un medio de segundo orden para alcanzar un fin[81]. En el *Político* parece implicar que, tras el ordenamiento político ideal, todo intento de legislación es un *deuteros plous* sustitutivo. En esa «segunda navegación», o en la ciudad que parece la «segunda mejor»[82], Platón habría descendido un tanto a tierra desde aquel paradigma «en el cielo», aquel estado modelo, para marchar en pos de una propuesta más pragmática, la de las *Leyes*, un estado posible[83]. Pese a que, para ciertos críticos, esta es una prueba de que el idealismo del modelo que proponía el filósofo en la *República* se dio de bruces con la realidad política, a los efectos de este estudio, debemos ceñirnos siempre a la literalidad de las obras en contraste con su contexto histórico-cultural para toda interpretación verosímil del pensamiento político platónico[84].

En todo caso, entre ambos momentos del pensamiento político de Platón, el de la *República* y el de las *Leyes*, se encuentra este interesante diálogo sobre la figura del gobernante, que debemos tomar ahora en consideración. En el *Político*, Platón esboza su teoría acerca de quién puede desempeñar mejor esta figura de mediación que supone el liderazgo político. El *Político* sirve de puente entre la idea del gobierno de los filósofos, que se expone en la *República*, y la de la necesidad de las leyes que defiende en su última obra, las *Leyes*. El gobernante mediador en la sociedad, a imagen de los legendarios legisladores, desde Pitágoras a Licurgo o Solón, se va configurando aquí como un hombre providencial. Se habla de una profesión de la política, que se ejerce como un saber basado en una amplia formación y experiencia (*episteme*):

> Entonces, necesariamente de entre los regímenes políticos, el más recto por excelencia y el único que puede serlo es aquel en el que se puede descubrir que quienes gobiernan son verdaderamente poseedores de una ciencia y no solo supuestamente, ya sea que gobiernen por medio de leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición, ya sean pobres o ricos, nada de ello importa para determinar su rectitud[85].

En el *Político* se apunta la idea —luego desarrollada en las *Leyes*— de que, en espera de un rey filósofo, debemos contentarnos con el imperio de la ley. Más importante que el político son las leyes que se implantan

81. Platón, *Fedón* 99a-102a.
82. Íd., *Político* 297e4, 300c2; *Leyes* 739a-740c.
83. Otras versiones sobre la «segunda navegación» en Bernadete, 1989 y Bobonich, 2002.
84. Véase un esquema de las relaciones entre *República*, *Político* y *Leyes* en Horn *et al.*, 2009, 168-181
85. Platón, *Político* 293e.

en la comunidad y el verdadero arte político es el de la legislación. La estructura del diálogo se dirige hacia la determinación de quién es y cómo debe ser el político mediante un método dialogado de división y definición por dicotomías (*dihairesis*) que va pasando de una a otra definición en pos de la más acertada[86]. Para definir al gobernante, se recurre a símiles como el del pastor, que no es aceptado del todo, y el del tejedor, que tendrá más fortuna, pues el político ha de llegar a la unidad de la sociedad desde la diversidad de virtudes, caracteres y tipos que se dan en ella. Esta es una comparación de la que ya había hecho uso Aristófanes en su *Lisístrata*, que hemos tratado más arriba. En todo caso, y en medio de esta discusión sobre el mejor símil para entender al político, se inserta un mito sobre las edades del mundo, que ha sido muy discutido en la investigación. El mito del gobierno divino del mundo, en la edad de oro, sirve como preludio legendario a una explicación sobre cómo funciona la política en nuestro mundo.

En efecto, el mito del *Político* se inserta en un diálogo que versa sobre la mejor manera de ejercer la *techne politike* y sobre aquel que la ejerce, el *politikos*. Se llega a un punto en la conversación en el que se define al hombre político como el «pastor de hombres»[87], siguiendo acaso la tradición homérica. En este contexto, al resultarles a los interlocutores la definición insuficiente, se introduce el mito de la edad de oro. Platón, que sigue los pasos del mito de las edades en *Trabajos y días* de Hesíodo, describe dos periodos distintos de la historia universal: durante el primero, los hombres viven bajo el cuidado del dios. En el otro, cuando dios se desentiende del mundo y de los hombres, surge la necesidad del arte de la política: su finalidad, como la de las propias leyes, según veremos en el último diálogo de Platón, sirve para suplir la falta del gobierno divino. La política ha de tender, así, para recrear una época en que los hombres eran felices y casi perfectos bajo el gobierno del dios. Este mito, de difícil y controvertida interpretación, arroja luz sobre los fundamentos míticos del gobierno en la política platónica. El narrador, un extranjero anónimo procedente de Elea, patria de filósofos y místicos, mezcla a propósito la cosmología con la historia del hombre, la física y la política. Pero también, ante todo, la teología con la filosofía, pues se adivinan en el trasfondo viejas ideas religiosas de la mitología tradicional, como, por ejemplo, el mito de la edad de oro, en cuanto a esa época feliz de la humanidad, o el mito de Atreo y Tiestes[88], en lo que se refiere a las reversiones del universo. En la época de oro, el sol realizaba un curso inverso al actual y los hombres nacían ancianos y su vida corría hacia la infancia. Se discu-

86. Rowe y Schofield, 2000, 233-257.
87. Platón, *Político* 394c, 267a-d.
88. Cf., por ejemplo, Apolodoro, *Ep*. III 10-14.

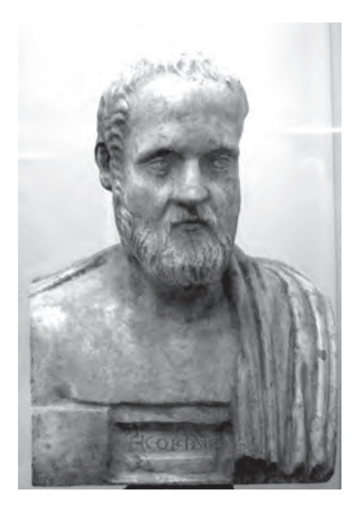
ten aún las fases de la historia universal a las que alude el mito platónico y, en concreto, las referencias a la raza de hombres que habita en cada revolución del mundo, a sus condiciones de vida y su gradación. La interpretación más tradicional hace corresponder las dos revoluciones del mundo a dos etapas de la historia, pese a que algunos autores hablan de tres épocas para conciliarlo con la tradición mítica de las edades[89].

En el camino del pensamiento platónico, este diálogo deja ver ya la importancia que el filósofo concedió al paradigma mítico de la edad de oro en una concepción muy peculiar del poder y de la ley que encuentra justificación argumental en el conglomerado de la tradición religiosa. Este pasaje anticipa también algunos puntos de vista platónicos que encuentran desarrollo posterior en las *Leyes* y que no se oponen a las ideas religiosas heredadas de la tradición, que el filósofo incorpora y adapta a su último proyecto de gobierno ideal. En el discurrir del pensamiento político de Platón se tiende a una equiparación cada vez más visible entre el político, el legislador, el filósofo y el mediador religioso.

En el *Político*, el verdadero hombre de estado se perfila como un hombre regio cuya palabra se convierte en derecho y que gobierna en virtud de un conocimiento, revelado gracias a la filosofía, de índole superior y muy cercano al bien divino. Pero de nuevo hay una brecha entre teoría y práctica, modelo político ideal y *deuteros plous* pragmático y legislativo. A falta de un político verdadero de este tipo, las leyes pueden suplir su carencia y proporcionar una solución provisional para que la sociedad funcione y se aleje de los peligros que supone la tendencia a los extremos radicales de la demagogia y la tiranía. La tesis tradicional para explicar la relación del tríptico político de Platón (*República*, *Político* y *Leyes*) y sus diversas soluciones al problema de la política fue, durante mucho tiempo, la biográfica, que atribuía las divergencias de cada proyecto al pesimismo creciente del filósofo tras sus experiencias vitales. Sin embargo, la explicación más difundida hoy entre la crítica no ve diferencias tan sustanciales en los tres proyectos y considera la *República* un ideal político, el *Político* una defensa del imperio de la ley, y, posteriormente, las *Leyes* una concreción pragmática de este principio en las condiciones no ideales de la contemporaneidad del filósofo[90]. En todo caso, la propuesta de recurrir a la legislación que aparece en el *Político* enlaza a la perfección con toda la tradición del *nomos* griego. Las leyes que deben regir en la comunidad política serán generales y tenderán a la conservación de la tradición heredada (*ta patria*) y cada forma de estado debe atenerse en todo momento a ellas para alcanzar su buen funcionamiento. La monarquía aparece como la mejor forma de gobierno, si cumple las características esboza-

89. Brisson, 1995; Rowe, 2002.
90. Horn *et al.*, 2009, 178.

das. Después están, por orden, la oligarquía y la democracia. Es interesante constatar que tanto la *República* como el *Político* y las *Leyes* surgen en el contexto histórico de un intenso debate sobre la monarquía en el siglo IV. Ambas obras tienen una lectura muy interesante a la luz de las teorías del orador Isócrates, cuya escuela de retórica rivalizaba con la Academia de Platón, sobre la conveniencia del gobierno monárquico.



Busto de Isócrates. Museo Pushkin, Moscú.

El gobierno de los sabios o de los sacerdotes, dos de las ideas utópicas que arraigaron con fuerza en el pensamiento de Platón, se encuentran también en una obra de Isócrates poco estudiada, el discurso *Busiris*, dedicado a un rey mítico de Egipto, que permite pensar en los precedentes egipcios de los proyectos utópicos y filosóficos de reforma política en esos años. Detrás de todo el tema epidíctico del discurso de Isócrates subyacen, seguramente, algunas referencias al debate político sobre la mejor constitución que pueden traslucir las posiciones del pensamiento político de Isócrates y su escuela en comparación con Platón. Para ello, se ha hecho de la datación una cuestión de suma importancia: la fecha tradicional en que se ha datado este discurso, el 385 o el 382, no permitiría en principio pensar que el *Busiris* hubiera recibido influencia de la *República* de Platón (cuya fecha de composición es posterior, en torno a 375). Por ello, se han atribuido las ideas próximas a Platón que pueden notarse en este discurso a una supuesta influencia común pitagórica[91]. En lo que se

91. Wilamowitz, 1959, II, 116, 3.

refiere al contenido político y filosófico relevante para el modelo utópico y la comparación con Platón, y tras exponer la necesidad de encontrar un emplazamiento físico ideal para fundar un estado, Isócrates atribuye al rey Busiris la ordenación del pueblo egipcio en un sistema tripartito de clases sociales o «castas», como algunos autores prefieren decir: sacerdotes, trabajadores y soldados:

> Tras esto, los dividió en clases, a unos los dedicó a actividades sacerdotales, a otros los orientó hacia las artes, a otros, en fin, los obligó a ocuparse de los asuntos bélicos, pues creía que había que extraer lo necesario y lo superfluo de la tierra y de las artes, y que la salvaguardia más segura es el cuidado de las cosas de la guerra y la piedad hacia los dioses[92].

Como precedente de esta aparición de Egipto en cuanto modelo estatal puede tomarse la mención a las castas egipcias como sistema de organización social que se encuentra ya en la descripción de Egipto por Heródoto, aunque en este autor tienen un número de siete[93]. La reducción a tres, por tanto, ha sido objeto de frecuente discusión entre la crítica, que ha supuesto aquí una influencia directa de Platón y su tripartición de la *República*, aunque parece que ya Hipódamo establecía esta división[94], y posteriormente Aristóteles y Dicearco trataron este asunto[95].

Más adelante, en la sección 16 del discurso, se detalla más el contenido de la estratificación social de la presunta legislación de Busiris: las castas no pueden cambiar de profesión, sino que una determinada clase se ocupará siempre de las mismas funciones. Se da, pues, una separación estricta en la organización social y una especialización:

> Habiendo hecho todos los cálculos con los que se puede gobernar de la mejor forma posible el estado, ordenó que siempre ejercieran las mismas actividades los mismos; pues sabía que los que cambian de ocupación no hacen con exactitud ni una sola cosa, mientras que los que sin interrupción se mantienen en las mismas actividades terminan cada una de ellas extraordinariamente bien[96].

La comparación con algunos pasajes de las citadas obras políticas de Platón resulta muy reveladora, sobre todo con la *República*, donde se afirma que cada profesión debería ser especializada y «cada hombre debería tener una ocupación, para la que ha sido dotado naturalmente y en la que

92. Isócrates, *Busiris* 15-16. Traducción de J. M. Guzmán Hermida.
93. Heródoto 2 164.
94. Aristóteles, *Política* 1267b30 ss.
95. Cf. Livingstone, 2001, 133-135.
96. Isócrates, *Busiris* 16. Traducción de J. M. Guzmán Hermida. Separación que, por otro lado, el propio Isócrates criticaba en su discurso *Sobre la paz* 54-55.

ha de trabajar todos sus días»[97]. Por otro lado, la rígida estructura social que se describe en las *Leyes*[98], con un número cerrado de productores, ya propietarios de tierra (*geomoroi*), ya artesanos o comerciantes[99], junto a los guardianes y sacerdotes, viene a confirmar esta especialización de cada clase de ciudadanos en las ideas sociopolíticas del filósofo ateniense, que recuerdan de cerca este retrato del utópico reino de Busiris. Ambos proyectos de Platón presentan, pues, una tripartición de las clases sociales. En la *República* recordemos que a la clase superior, a la de los guardianes, responsable del recto gobierno de la ciudad y formada en el currículum de ascenso a la suprema sabiduría, le está vedada la propiedad privada.

El segundo aspecto de contenido que hay que analizar es la idea del gobierno ejercido por un ser semidivino, un sacerdote o un sabio anciano, también arraigada en la mentalidad griega. Esta se complementa con la figura de los ancianos, a los que se otorga un papel preponderante en la *República*[100], recordando igualmente a los ancianos que desempeñan las altas magistraturas de las *Leyes* y a los que rigen la educación de los coros dionisíacos en el libro II de este último diálogo platónico. En ese sentido, Isócrates escribe lo siguiente:

> A los ancianos les encargó los asuntos más importantes y persuadió a los jóvenes a que dejaran los placeres y se aplicaran a la astrología, los cálculos y la geometría, habilidades que unos aplauden por ser útiles para algunas cosas y otros intentan demostrar que contribuyen muchísimo a la virtud de los egipcios[101].

A menudo se ha visto en esta alusión a los filósofos y su gobierno cierta intención paródica del estado platónico de la *República*[102], que reflejaría el trasfondo de las discusiones teóricas sobre la mejor constitución en otros diálogos de Platón, como el *Timeo* o el *Critias*. Todo depende, en primer lugar, de la lábil relación cronológica entre la obra platónica y este disputado discurso isocrateo. Si se rebajase, como proponen algunos autores, la composición del *Busiris* en diez años, hasta mediados de la década de 370[103], resultaría más sencillo explicar esta aparente relación con el pensamiento platónico. Coincidirían ambas obras en una época marcada en Atenas por la vigencia de las ideas utópicas y comunistas —que se reflejan en la comedia, como en los ejemplos citados—, no tanto tiempo

97. Platón, *República*, 374b ss.
98. Íd., *Leyes* 737 e.
99. *Ibid*., 846d-847a.
100. Platón, *República*, 540a-b.
101. Isócrates, *Busiris* 23. Traducción de J. M. Guzmán Hermida.
102. Cf. un estado de la cuestión en Livingstone, 2001.
103. Según Eucken, 1985.

después de la representación, por ejemplo, de las *Asambleístas* de Aristófanes (escenificada alrededor de 390), que se hace eco del utopismo en su vertiente más cómica[104].

8. El imperio de la ley sobre la política: las *Leyes*

Como un paso más en la concreción de un proyecto político, ético y social de carácter global se puede leer la última obra de Platón, escrita con unos setenta años, las *Leyes*. Este diálogo, el único sin Sócrates como personaje, propone un nuevo *logos* entre tres personas, un anciano ateniense, otro espartano y otro cretense, sobre la mejor forma de gobierno. Y lo hace partiendo de la figura del legislador mítico y poniendo la norma legal en el centro de la sociedad. Es la ley, el *nomos*, lo único que en el estado actual de los asuntos humanos y de la difusión del conocimiento ético y filosófico, puede garantizar la estabilidad del estado[105]. Incluso la educación como vía al conocimiento y a la mejora del alma se ordena mediante una meticulosa legislación escrita. Según Platón, la ley salva al hombre de un estado caótico, tanto del abuso primitivo del más fuerte como de los desmanes de la democracia. Un conocido pasaje de las *Leyes* ha consagrado esta necesidad de legislación en la comunidad política y, pese a su longitud, conviene recordarlo:

> Es preciso que los seres humanos se doten de leyes y que vivan conforme a leyes o si no en nada serán diferentes de las bestias salvajes. Y ello porque no se produce ninguna naturaleza humana que pueda discernir lo más conveniente para los seres humanos en lo que a su régimen político se refiere y que, al conocerlo, pueda y quiera siempre llevar a cabo las mejores cosas. Pues es difícil reconocer que a través del verdadero arte político uno debe cuidarse no de su bien particular sino del bien común, porque este estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve, y porque conviene al bien común y al particular, a ambos, que el bien comunitario esté mejor atendido que el particular. En segundo lugar, si alguno incluye en su saber el conocimiento de que esto es así, pero luego gobierna a la ciudad sin control alguno y con un poder absoluto, no será capaz nunca de mantenerse firme en esa doctrina y de seguir sosteniendo el bien común para la ciudad sometiendo lo particular a lo comunitario, sino que su naturaleza mortal le impulsará sin cesar a la ambición. Y como actuará en su propio beneficio, escapando irracionalmente del dolor y buscando el placer, antepondrá estos dos motivos a lo más justo y a lo mejor, creando tinieblas en su interior y llenándose,

104. Para las ideas comunistas en el contexto del pensamiento político griego, cf. Dawson, 1992.
105. Cf., en general, para esta interpretación Lisi, 1985.

> en fin, de toda clase de males a sí mismo y a la ciudad entera. Pero está claro que, si en algún caso existiera, por una suerte divina, un hombre que naciera con la suficiente capacidad para tamaña empresa, no tendría necesidad para nada de leyes que le gobernasen, pues no hay ley ni ordenamiento alguno que sea superior al conocimiento ni es lícito que el intelecto esté sometido o esclavizado a ninguna cosa, sino que ha de ser lo que gobierne todas las cosas, si es que es auténtico y libre por naturaleza. Pero tal cosa no se da en ninguna parte ni de ninguna manera, a no ser por un breve momento. Por eso es preferible el segundo término, es decir, el orden y la ley, que miran y atienden a lo general aunque no alcancen a precisar cada cosa[106].

Platón fía aquí sus esperanzas solo en la ley escrita y el énfasis se pone ya no solo en los gobernantes sabios, pues tales no se dan casi nunca, sino en un ordenamiento jurídico sólido y casi inmutable, un orden que garantice, de algún modo, la vieja y buena ley de la tradición. El filósofo propone un sistema legal estricto y cercano a lo tradicional, sobre todo en los asuntos religiosos, y en el que la educación desempeña un papel fundamental en la formación idónea de los ciudadanos para lograr un estado modélico. La teoría de que la norma política habita entre los hombres con el fin de mantener la armonía es uno de los pilares de las *Leyes*[107]. El imperio de la ley aparece, por ende, como el auténtico poder mediador y, para velar por su cumplimiento, Platón propone diversas instituciones que recuerdan en cierto modo al arcaísmo social y religioso griego: desde un consejo de ciudadanos de edad avanzada hasta un colegio de sacerdotes, desde un consejo nocturno para casos de peligro constitucional o impiedad religiosa hasta el recurso frecuente a la ley religiosa para dirimir conflictos humanos. El consejo de ciudadanos, compuesto por 360 personas elegidas por sorteo, actuará mediante la persuasión para vigilar el cumplimiento de la ley con ayuda de asesores e inspectores. A tal efecto, se antepondrán a las leyes ciertos preámbulos educativos que sirvan para convencer de sus bondades como exposición de motivos plena de la más persuasiva estilística y que actúen, tal vez, como verdaderos preludios musicales a la gran obra que es la legislación. El segundo consejo, el nocturno, se perfila como una suerte de inquisición que actuará en casos extremos, sobre todo ante el ateísmo o los crímenes más horrendos para el ordenamiento jurídico, y castigará en última instancia con la muerte[108].

La estructura de este largo proyecto constitucional es compleja y se centra en todos los aspectos legislativos de la proyectada ciudad de Mag-

106. Platón, *Leyes* 875a-d.

107. Por ejemplo, Platón, *Leyes* 644d-645c.

108. Es curioso pensar que Platón propone la pena de muerte para los reincidentes en crímenes contra la religión establecida, cuando su maestro Sócrates precisamente fue condenado con tal pretexto.

nesia[109]. Los tres primeros libros sirven como una suerte de preámbulo en el que se trata la educación de la ciudad y se hace una crítica de otras constituciones vigentes en el mundo griego, especialmente dorio, a la par que se expone una teoría ética sobre el placer y el dolor. Es un preludio necesario a todo el ordenamiento jurídico, como el que se afirma en el diálogo que han de tener todas las leyes. En efecto, estos tres libros primeros sirven para justificar con persuasión mítica el proyecto platónico, mirando a la tradición de los legisladores legendarios, a fin de establecer una educación más extensa que la de la *República* y basada en la música y en los coros que, bajo la advocación de diferentes divinidades tradicionales, Apolo, las Musas y Dioniso, han de guiar la formación espiritual de los ciudadanos en sus diversas edades, la juventud, la madurez y la vejez. A diferencia de la *República*, la educación de las *Leyes* se trata más en detalle, tanto en este tríptico preliminar de los libros I-III como a lo largo del resto del diálogo. La *paideia* constituye, en esta obra, una experiencia de toda la sociedad que se prolonga durante toda la vida, hasta llegar a la vejez, pues los ancianos habrán de seguir ejercitándose en ella. Sin embargo, hay intención común con la *República* en cuanto a la consideración de la justicia como la meta de toda la ciudad ideal. En los libros IV y V de las *Leyes* se establecen las condiciones previas para la fundación de la ciudad, desde su marco geográfico hasta las regulaciones más detalladas sobre el comercio y la economía. Es curioso pensar en la cifra exacta de 5.040 ciudadanos con lote hereditario e inajenable, con una parte urbana y otra rústica, así como en el carácter agrícola de la ciudad y en las severas restricciones al comercio, con la prohibición de metales preciosos. Todo parece indicar una inspiración doria (el *kleros* espartano o la ausencia de comercio de las clases dominantes) frente al carácter abierto y comercial de la democracia ateniense, que parece la antítesis de la ciudad propuesta. En el libro VI se regulan las diversas magistraturas y la legislación matrimonial, mientras que el VII vuelve a las leyes sobre la educación, más concretamente que en el mencionado preámbulo de los libros I-III. Los libros VIII, IX, XI y XII contienen regulaciones legales detalladas de derecho penal y tributario[110] y el libro X presenta el código de derecho sacro, de extrema importancia en todo el proyecto platónico, como veremos[111].

109. Entre los muchos intentos de interpretación y análisis de este difícil texto que cabe mencionar los trabajos de Morrow, 1960; Müller, 1951; Görgemanns, 1960; Lisi, 1985; Clark, 2003; Whitaker, 2004; Laks, 2005; Rogue, 2005; Mouze, 2006; Jouët-Pastré, 2006; Panno, 2007, etcétera.

110. La parte central, IX 860 D ss., es el llamado «código penal de Platón», como lo definiera Saunders, 1991.

111. Rowe y Schofield, 2000, 260-266, para la estructura de las *Leyes*.

El imperio de la ley aparece desde el *Político* como un tema clave en el planteamiento de Platón, pero en las *Leyes* se convierte en el fundamento de todo su proyecto de reforma. Mas hay que reflexionar un momento sobre el significado de la palabra *nomos*, que da título a la obra, y en la causa de esta fijación platónica con la ley. *Nomos* (relacionado con el verbo *nemo*, repartir) es mucho más que ley, es el reparto, la porción, la medida justa. Es una palabra utilizada sobre todo en la música para denotar la regla ajustada para obtener la armonía y el ritmo preciso de un modo musical, a una tonalidad determinada. El consejo nocturno, ese órgano autoritario de educación de la ciudadanía, compuesto por sabios que mantienen las leyes, guarda un gran parecido con la cúpula de una escuela como la pitagórica, que funcionaba como una sociedad elitista en cierto modo paralela a la *polis*. La tesis mayoritaria a la que aludíamos más arriba y que explica la coherencia del pensamiento político de Platón con la *República* como modelo ideal de sociedad y las *Leyes* como concreción pragmática del modelo legalista del *Político*, se ha visto recientemente contestada por una audaz interpretación de los matices comunistas de la obra política del filósofo ateniense, en relación precisamente con su último diálogo[112]. Mientras que en la *República* la comunidad (*koinonia*) de mujeres, bienes e hijos se circunscribe a las clases dominantes, en las *Leyes*, a tenor de esta propuesta, se extendería a toda la ciudad. Así, cuando Platón habla de la «segunda mejor» ciudad[113] no se referiría a otro intento tras la *kallipolis* de la *República*, sino a una solución política en la que el comunismo de aquella se extendiera a toda la sociedad. Un ejemplo clave sería, en otro sentido, la situación de la mujer en las *Leyes*: el filósofo le otorga un papel importante en su comunidad política, de forma novedosa y casi siguiendo el *leitmotiv* de utopías anteriores, tanto en la educación como en la participación política, convirtiendo a las mujeres en ciudadanas en pie de igualdad[114].

De hecho, hay quien ve en esta etapa del pensamiento platónico una tendencia casi religiosa a delegar el mando en una especie de filósofo que más bien se parece al modelo de hombre providencial y casi divino que debe tender a «asimilarse a un dios»[115], como el modelo pitagórico de hombre santo. La autoridad del camino filosófico parece entreverarse en este diálogo con la religiosidad tradicional. Sus reglas sociales son detallistas y promueven ante todo la solidaridad entre ciudadanos. Se ha dicho a menudo que este proyecto es menos idealista que la *República* y

112. Bobonich, 2002, 10-13, 385-389.
113. Platón, *Leyes* 739a-740c. Cf. *supra* p. 289.
114. Cf. Platón, *Leyes* 780d-785b, p. e.; Horn *et al*., 2002, 168 ss.; Bobonich, 2002; sobre la igualdad femenina en las *Leyes*, cf. Freudiger, 1995, 19, 27 ss.
115. Lavecchia, 2006.

más enraizado en la realidad histórica anterior. En todo caso, constituye una solución de compromiso, un modelo que puede parecer severo y arcaizante, pero en el que, paradójicamente, quizá se puedan encontrar los mecanismos de mediación e intervención ante conflictos más actuales de todo el pensamiento político antiguo y que, a la larga, habrían de inspirar los ordenamientos jurídicos de las sociedades democráticas modernas: el imperio absoluto de la ley. La razón del individuo se ve sometida a la ley, que representa la sabiduría colectiva y tradicional. Por eso las *Leyes* parecen en ocasiones dotadas de una gran severidad en algunos de sus planteamientos, pero la aproximación de Platón es más realista en el sentido de dejar el gobierno en manos de la tradición legal del *nomos*, entendido como la regla de la medida armónica y la proporción calculada.

Las *Leyes* postulan, al igual que la *República*, las ideas de proporción matemático-musical aplicadas a la política, la vieja aspiración pitagórica de reflejar el ordenamiento macrocósmico en el estado, tal y como eran visibles en el análisis del alma humana. A ese respecto, recordemos que, según la tradición, los pitagóricos habían sido los primeros en llamar *kosmos* al universo[116] y quienes por primera vez lo habían entendido como un orden regido por leyes matemáticas[117]. Estas nociones también impregnaron el pensamiento político platónico en las *Leyes*. En un conocido pasaje de este diálogo se retrata al ser humano como una marioneta dependiente de la divinidad[118]. El dios mueve a la marioneta humana elegida con un sistema de cuerdas especiales, que también deben inspirar todas las leyes de la comunidad política y que, en cierto modo, han de traer de nuevo al mundo el gobierno divino, el más parecido posible al que existía en la edad de oro. Entre ellos hay un «hilo de oro y sagrado», uniforme, flexible y maleable, que viene de la divinidad, y que debe ser la «ley común de la ciudad», frente a otros, que «son duros y como de hierro»[119]. Pero también el extranjero ateniense —seguramente un trasunto del propio Platón— alude al *logismos* pitagórico de Arquitas y a la idea de un cierto «hilo de oro» que guía al hombre y al gobernante mejor:

> Conviene cooperar siempre con ese impulso hermosísimo de la ley; pues así como el cálculo (*logismos*) es hermoso, dulce y no violento, su cuerda precisa de servidores de su impulso de forma que la raza de oro que hay en nosotros prevalezca sobre las otras razas[120].

116. Diógenes Laercio VIII 48.
117. Aristóteles, *Metafísica* I 986a2.
118. Platón, *Leyes* 644e-645a.
119. Posible alusión al viejo *leitmotiv* religioso de la edad de oro, cf. Hesíodo, *Trabajos y días* 109-201. Cf. *supra* pp. 283-284 la evocación de este tema en la *República* 451a-c.
120. Platón, *Leyes* 645a-b.

Así, no solo la *República* acusa la influencia de las utopías religiosas, sino que estas aparecen reflejadas sobremanera en las *Leyes*. El paseo de los tres protagonistas de este diálogo, el extranjero ateniense, el cretense Clinias y el espartano Megilo, comienza con la evocación de las constituciones divinas de Creta y Esparta, a las que dos dioses —Zeus y Apolo, respectivamente— dotaron de leyes a través de sus legisladores míticos. No por casualidad el ateniense obvia la fallida experiencia democrática de su ciudad para tomar como punto de partida de las nuevas leyes las dos ciudades de constitución más prestigiosa de la antigua Grecia, por su origen sagrado. Creta obtiene sus leyes de Zeus a través de la figura de Minos, un hombre divino a caballo entre dos mundos, que pasa nueve meses en la gruta de Zeus para ser instruido acerca de la legislación. Así se ve en el propio *incipit* del diálogo:

> —Extranjero ateniense: ¿Fue dios u hombre, oh extranjeros, a quien se debe la causa de esta disposición de vuestras leyes?
>
> —Clinias el cretense: Dios, extranjero, un dios, para decir lo más justo. Zeus entre nosotros, entre los lacedemonios, como este, creo que las dictó Apolo[121].

9. Política y religión en Platón

Cabe detenerse ahora en la relación de las *Leyes* con el anterior proyecto utópico de Platón, la *República*, y en la prolongada y fructífera discusión académica a que ha dado lugar en los estudios de pensamiento político clásico, sobre todo respecto del ya mencionado recurso a la tradición religiosa que se ve en ambas obras a la hora de solventar aspectos clave de la convivencia política. La conexión entre ambos diálogos ha sido piedra angular en la crítica moderna, poniéndose incluso en duda la autenticidad de las *Leyes* hasta la primera mitad del siglo XX[122]. Otra consecuencia de la polémica sobre la coherencia entre ambas obras fue la consideración de que las *Leyes* estaban inconclusas[123] y que su texto había sufrido la intervención de un supuesto editor, Filipo de Opunte[124]. La explicación de las diferencias entre las concepciones de la ciudad ideal en ambos tratados, una vez se evidenció la autenticidad de las *Leyes,* se dirige tradicionalmente a la biografía de Platón,

121. *Ibid.* 624a.
122. Un estado de la cuestión en Isnardi Parente, 1974.
123. Vanhoutt, 1954, 36-56; Morrow, 1960, 204 ss. y Schöpsdau, 1994, 136, n. 81.
124. Hay una tradición de comentarios sobre las *Leyes* con Ast, Stallbaum o Ritter como precursores. Cf., en general, Saunders, 1972 y Schöpsdau, 1994, 2003, 2011.

según la influyente y ya mencionada interpretación de Wilamowitz, o bien a las distintas perspectivas del pensamiento platónico desde una íntima unidad[125].

Como se ha visto ya, una de las aproximaciones más arraigadas y populares ha considerado las *Leyes* una aplicación práctica de los principios teóricos de los dos diálogos más importantes para la teoría política platónica, la *República* y el *Político*[126]. Este punto de vista y la exégesis basada en la biografía de Platón llegaron a tener gran aceptación en el siglo XIX y primera mitad del XX[127] e incluso en obras más modernas[128]. La *República* sería así solo un paradigma teórico, mientras que las *Leyes* representarían el proyecto político práctico de la Academia, la mejor concreción posible de la mejor ciudad, como argumentaron muchos estudiosos a mediados del siglo XX. Sin embargo, cabe recordar que la *República* no ha sido concebida como una mera especulación teórica, sino que pretende describir, como paradigma ideal al que tender, la mejor organización que puede alcanzar una ciudad-estado si se cumplen ciertos requisitos. Otros han seguido aún dudando de la autenticidad de las *Leyes* por las notables diferencias con la *República*[129], opinión que abrió definitivamente la vía a los grandes trabajos sobre esta obra hasta llegar al prolijo comentario de Schöpsdau[130].

Es un aspecto bien conocido la importancia de los mitos y la religión en la antigua comunidad política griega sobre el que, en principio, podría parecer superfluo tratar aquí. En el caso de Atenas, la relación entre religión y política ha sido subrayada anteriormente —el recurso al mito para la propaganda, la consulta política a los oráculos, las magistraturas religiosas, etc.—, y el régimen democrático estaba ciertamente marcado por el culto, aunque no del todo condicionado por él. Existen varios estudios importantes que han analizado algunos aspectos de la religión en Platón desde la segunda mitad del siglo XX y que debemos tomar como punto de partida. En primer lugar, cabe destacar el libro de Reverdin (1945), donde, de forma pionera, se analizó la religión del proyecto político de Platón en diversos diálogos (con especial énfasis en las *Leyes*), en comparación con la religión tradicional. Aunque firmemente inserta en el mundo político del siglo IV, esta obra contiene un fuerte elemento religioso que no ha de ser dejado de lado: se trataría de una especie de ciudad perfecta inspirada por la divinidad. Así, poco des-

125. Desde Shorey, 1903, 1933. Véase un estado de la cuestión en Horn *et al.*, 2002.
126. Stallbaum, 1859-1860.
127. Lutowlasky, 1897; Burnet, 1928; Diès, 1951.
128. Morrow, 1960a, 9; Görgemanns, 1960.
129. Müller, 1951, 190.
130. Schöpsdau, 1994-2011.

pués, el libro de Goldschmidt (1949) sobre la religión platónica tuvo el mérito de plantear el tema en un estudio global como parte del sistema filosófico de Platón en lo que constituye otro buen punto de referencia, pese a su generalidad, que insiste en la dualidad de la religión de la ciudad platónica, entre la veneración a los dioses tradicionales y el bien supremo, en dos niveles que corresponderían a los ciudadanos normales y a los filósofos. Desde entonces, el tratamiento de la religión en este diálogo, salvo en los grandes comentarios, no encontró mucho eco hasta que el pensamiento político moderno lo retomó en las interpretaciones de Thomas Pangle (1980) y Leo Strauss (1975), que han leído las *Leyes* como un estudio acerca de los límites de la ley divina y la razón. Por suerte, la cuestión de la interacción entre derecho y religión en las *Leyes* ha vuelto de actualidad en la discusión académica, como demuestran varias contribuciones relativamente recientes que evidencian la necesidad de reconsiderar este tema[131].

En todo caso, cabe subrayar en la lectura de la reforma política de Platón una gran presencia del trasfondo religioso, sobre todo en las *Leyes* y, sin embargo, con grandes líneas y puntos de contacto con el proyecto de la *República*. No hay una gran divergencia entre estos dos grandes proyectos platónicos y las *Leyes*, un broche que a veces parece contradictorio con el pensamiento esbozado en obras anteriores, demuestra una coherencia absoluta con los planteamientos anteriores, tanto éticos como políticos. Así, una lectura atenta de las *Leyes* demuestra que hay continuidad, y no auténtica ruptura, con respecto a la *República*[132] y al conjunto de la obra de Platón. Veamos ahora dos ejemplos en los que destaca el estudio de la tradición religiosa como elemento constitutivo del proyecto de reforma política de las *Leyes*, concretamente el uso político de los oráculos como fuente de derecho y de resolución de conflictos, y la educación de la ciudadanía a través de coros poéticos tradicionales.

10. Dos matices sobre el tradicionalismo de las *Leyes*

Como primer ejemplo concreto podemos detenernos en el uso político de la adivinación. La mántica es, para Platón, además de un don de los dioses, una ciencia, arte o saber que se podía aprender (*techne mantike*). En

131. Cf., por ejemplo, Garland, 1992; Clark, 2003, que estudia la persuasión política en las *Leyes*; Whitaker, 2004; Mouze, 2006, que ha puesto al poeta como centro de la ciudad de las *Leyes*; o Lutz, 2012, que presenta el diálogo como una solución de compromiso entre la religión y la última razón política.

132. Por ejemplo, cf. Shorey, 1933, 405; Herter, 1940; Diès y Gernet, 1951; Saunders, 1962.

sus primeros diálogos, los oráculos funcionan como instrumento alegórico-narrativo en el nivel del pensamiento mítico cuando el filósofo desea tratar asuntos de cierta importancia —que requieren una especial disposición del alma del oyente, lo que se refleja en este recurso explicativo— o cuando quiere desarrollar conceptos de especial relevancia en su obra. Pero el uso de los oráculos y la adivinación demuestra especialmente toda su carga político-legislativa en las *Leyes* donde, a priori, podría pensarse que las teorías sobre los profetas que tanto abundan en los primeros diálogos (desde la *Apología* al *Banquete*, *Fedro*, *Fedón* o *Timeo*)[133], no tienen tanta aplicación. Y, sin embargo, Platón atribuye al oráculo gran relevancia en la organización de las *Leyes*, desde aspectos más generales, como la dotación de leyes divinas para la ciudad o la propia fundación de una comunidad, a otros más en detalle, como las regulaciones sobre magistraturas religiosas o la incorporación de ciudadanos. La importancia del oráculo en cuanto fuente de derecho hace que se le confíe incluso la propia reforma constitucional del estado.

En primer lugar, Platón comienza su gran obra legislativa con estos vínculos originarios, por un lado, entre la labor del legislador (*nomothetes*) y la del adivino (*mantis*), en la mediación con la divinidad y, por otro, entre Creta y la Grecia continental en la propia fundación de la adivinación en su faceta más política[134]. De hecho, la génesis de los oráculos de Apolo está relacionada con la isla de Creta: de Cnoso eran, precisamente, los hombres que Apolo *Delphios* o *Delphinios* (en forma de delfín) llevó a su santuario como servidores[135]. El origen las legislaciones míticas de las *poleis* importantes (como Atenas y Esparta) hace referencia a la adivinación y Platón lo subraya también en los comienzos de su indagación sobre la mejor ley.

La propia fundación de ciudades, como sabemos por la historia de Delfos y su relación con la colonización griega en la Magna Grecia y todo el Mediterráneo durante los siglos VIII-VI, es una de las atribuciones documentadas principales de los oráculos. Y, así, en los libros V y VI de las *Leyes* se concede a la adivinación gran relevancia en lo que se refiere al establecimiento de ciudades, ya sean de nueva fundación o de refundación y en la dotación de magistraturas[136]. En efecto, el oráculo sigue siendo, en la utopía platónica, la más alta autoridad de las decisiones trascendentales de la comunidad política, como se ve en el caso de la fundación de una ciudad, a lo que se dedica la obra entera. De tal modo, el fundador

133. Pasajes clásicos sobre la adivinación en la obra de Platón son, por ejemplo, *Apología* 22b-c, *Fedro* 244a, *Banquete* 201d-203a, *Ion* 534a o *Timeo* 71e.
134. Platón, *Leyes* 642d-643a; 677d-e; 696a-b, entre otros ejemplos.
135. *Himno homérico a Apolo* 388-439.
136. Platón, *Leyes* 738, 759.

(*oikistes*) se asemeja al legislador (*nomothetes*) en cuanto portavoz de la comunidad política en momentos cruciales. Ambos son hombres divinos, en cierto sentido, y a ambos corresponde una cierta inspiración profética, semejante a la de los sacerdotes mánticos, que les permita obtener ese especial vínculo con la divinidad[137].

En cuanto a las regulaciones en detalle, también se establece la obligación de consultar a Delfos para asuntos de religión que, recordemos, era materia de estado[138]. Por ejemplo, será el oráculo el que afirme el poder de los sacerdotes, que aplicarán las leyes sagradas: «Es necesario proveerse en Delfos de leyes acerca de todo lo sagrado e instituir intérpretes para ellas»[139]. Pero, además, el oráculo tiene gran relevancia como una útil herramienta para la resolución de conflictos en la ciudad, ya sean estos jurídicos, sociales, religiosos, o, en último término, políticos. El recurso al oráculo de Delfos se establece en casos de derecho civil o penal, como se ve, por ejemplo, en su especial relevancia en los crímenes contra el alma[140], especialmente el homicidio premeditado, el más terrible de los delitos junto con el saqueo de templos. Y ello no es extraño, pues la purificación de la comunidad de la mancha o miasma que produce el derramamiento de sangre es tradicionalmente atribuida al oráculo. Llama la atención, según la tradición mencionada a propósito de la trilogía micénica de Esquilo, que las disposiciones sobre homicidios conservan un gran trasfondo cultual.

En fin, el «derecho constitucional» platónico, en sus mecanismos de reforma de la legislación de la ciudad, otorga asimismo un papel crucial al oráculo. No es de extrañar si, como se ha visto, la propia ley fundacional de la comunidad está en relación con la adivinación y sus formas. El legislador ha de tener en cuenta el parecer de los dioses mediante la consulta oracular; en concreto, al hablar de la supervisión de los coros y fiestas religiosas, se prescribe un tiempo de experiencia para la legislación, transcurrido el cual se podría cambiar la ley. Pero si el legislador que promulgó estas leyes ha muerto, hay que seguir un proceso de reforma que incluye a los guardianes de la ley y una consulta a todos los niveles:

> Si pareciere que alguna vez es forzosa la reforma, conviene entonces obtener el consejo de todas las autoridades, todo el pueblo y todos los oráculos de los dioses, y si todos están de acuerdo, así se debe actuar. Pero de otro

137. *Ibid*., 738b-c. Cf. Hernández de la Fuente, 2008b.
138. Guthrie, 1953, 94-95.
139. Platón, *Leyes* 759c.
140. *Ibid.* 865a-874d.

> modo no conviene actuar de ninguna forma, sino que el que se oponga debe prevalecer según la ley[141].

Un segundo caso en el que la guía de la religión se deja sentir especialmente en las *Leyes* se puede hallar en las disposiciones que educan a la comunidad política haciendo que tienda a la justicia y la virtud: tales son, sobre todo, las reflexiones generales sobre la educación de los ciudadanos en los primeros libros de esta obra y las leyes educativas sobre las que se funda la ciudad justa y que aparecen en el libro VII. Tras examinar la legislación legendaria de Creta y Esparta, presumibles modelos dorios de Platón, el extranjero ateniense analiza, a modo de preámbulo, ciertos motivos previos para algunas instituciones que han de inspirar la ciudad proyectada de Magnesia. Enseguida se llega a la cuestión del simposio cuando se exponen las facilidades para el ejercicio de la virtud, el coraje y la fortaleza en Esparta. Entonces se pasa a la cuestión de si es admisible en una sociedad ideal el disfrute del vino y la embriaguez. Aquí el extranjero ateniense contradice la tradición doria y sostiene que la ausencia absoluta de embriaguez en Esparta es algo negativo[142]. Se propone entonces un uso controlado y formativo de los simposios, con el objetivo de educar a los ciudadanos para modular los placeres y, por tanto, para ejercitarse en la virtud y el coraje. Los simposios requieren un líder sobrio, el simposiarca, que los hará extremadamente útiles para la enseñanza de la virtud. Al final del libro I, el don de Dioniso se alaba como un medio de prueba para el dominio de uno mismo. La poesía también aparece como prerrogativa de Dioniso en las *Leyes*, cuyo libro II se refiere a la importancia del vino y la música para la educación del alma, una discusión dionisíaca que se sitúa antes de que empiece la legislación de la ciudad propiamente dicha, como una especie de preámbulo. Platón en las *Leyes* también pone trabas al libre desarrollo de la función poética, salvo si se somete a los artistas a un estricto control estatal, pues el poder de la poesía es enorme y los legisladores han de proteger a los ciudadanos regulándola según la ley y la justicia. Llama la atención, no obstante, que las palabras que se dirigen a los poetas son respetuosas y recuerdan al *Ión* y a la consideración de la locura divina de los poetas en el *Fedro*: se les llama «hombres divinos», «los mejores extranjeros» y el legislador les considera en cierto modo rivales:

> También nosotros somos poetas trágicos, y nuestra tragedia [...] es la mejor y más noble. Tanto vosotros como nosotros somos poetas... rivales y an-

141. *Ibid.* 772c-d.
142. *Ibid.* 674d.

tagonistas en el más noble de los dramas, que solo la verdadera ley puede hacer perfecto[143].

La ciudad debe estar bajo el hechizo de la ley como si esta misma poseyera los caracteres encantadores de la poesía. De hecho, como hemos visto, la comparación entre los preámbulos de la ley con los preludios poéticos es recurrente: «medidas de la lírica y la música y de todo tipo deben tener preludios elaborados con el mayor cuidado»[144] y también las leyes deben ser precedidas por este tipo de preludios, del que el episodio del coro de Dioniso es un ejemplo. De nuevo, en las *Leyes*, destaca la ambivalencia semántica del *nomos*, como melodía y ley a la par.

La presencia del culto a dioses diversos del panteón tradicional, en una nueva lectura filosófico-política, es muy notable en las *Leyes* y sobre todo en el libro II, que funciona como una suerte de preludio, pues se ve positivamente la contribución del simposio dionisíaco para la educación del alma. Esta valoración es considerada revolucionaria en relación con la tradicional doctrina platónica del alma, o por lo menos una contradicción con el tratamiento de Dioniso de la *República*, y en algún otro pasaje platónico, donde la embriaguez es condenada[145]. El vino permite un tipo de formación en la que el alma aprende a resistir los placeres, lo que a veces es más complicado que aguantar el dolor. Con este propósito, el extranjero ateniense propone establecer tres coros diferentes para educar a los ciudadanos de diferentes edades:

—[...] At. Decíamos que como los dioses se compadecieron de nosotros, nos dieron como compañeros de baile y jefes de danzas a Apolo y las Musas y en tercer lugar, si recodamos bien, a Dioniso.

—Cl. ¿Cómo no íbamos a recordarlo?

—At. Así pues, se ha hablado del coro de Apolo y del de las Musas, pero se debe hablar por fuerza también del tercer coro restante, el de Dioniso.

—Cl. ¿Y cómo? Habla, pues sería harto insólito, al menos para el que escucha de repente, un coro de ancianos bajo el mando de Dioniso, si han de bailar los que tienen más de treinta y cincuenta años hasta incluso los de sesenta.

—At. Dices toda la verdad, pero es necesario, según creo, argumentar cómo podría hacerse esto de forma razonable.

—Cl. Ciertamente.

—At. ¿Acaso no estamos de acuerdo en lo anterior?

—Cl. ¿A qué te refieres?

—At. A que conviene que todo hombre y niño, libre y esclavo, mujer y varón, y la ciudad entera no deje nunca de entonar encantos para sí mis-

143. *Ibid.* 817b.
144. *Ibid.* 722e.
145. Belfiore, 1986.

mos en todo momento sobre las cosas que hemos explicado, cambiándolas siempre de algún modo y dándoles cierta variedad en lo posible, de forma que se genere en los que cantan unas ganas insaciables de himnos y un placer en ellos[146].

El coro pedagógico-musical más importante, según el pasaje anterior, resulta ser el que se convoca bajo los auspicios de Dioniso y con la participación de los mayores. Para esta reunión se establecen diferentes reglas, en cuanto a cómo cantar y a qué cantar, todo ello desde el punto de vista de su utilización para la correcta educación de los ciudadanos: el uso del vino, por supuesto, se supone en este contexto. En comparación con la *República*, este pasaje no tiene por qué causar confusión o suponer una contradicción si se lee a la luz de la consideración platónica del simposio filosófico, de la poesía lírica arcaica (ditirámbica) o de los misterios dionisíacos. A eso se añade el hecho de que la embriaguez moderada era un lugar común de la filosofía griega y la retórica[147]. En todo caso, las estrictas disposiciones para el uso adecuado del vino muestran que la religión platónica entra de lleno en el proyecto pedagógico y político de las *Leyes*[148]. El extranjero ateniense distingue tres categorías en la regulación del uso del vino. Hasta los dieciocho años hay una prohibición absoluta de probarlo, a partir de la edad de treinta comienza el disfrute moderado y a partir de los cuarenta, se puede incurrir en la embriaguez dionisíaca, regulada paulatinamente en etapas o edades y como elemento educativo[149]. Una vez más, el tema que aparece en el trasfondo de la propuesta de reforma platónica, tanto en la *República* como en las *Leyes*, recuerda sobremanera a la tradición religiosa. Por un lado, parece una vuelta a los orígenes y, en concreto, al viejo mito de las edades de Hesíodo. Por otro, el pasaje también es susceptible de comparación con las distintas etapas de los misterios y a sus iniciaciones, según las cuales las almas de los iniciados deben avanzar por grupos de edad y experiencia hasta llegar a las islas de los bienaventurados.

En comparación con la educación tal y como se proyecta en la *República* y con la célebre censura de los poetas, especialmente los escritores de tragedias, tampoco se menciona positivamente el teatro en las *Leyes*. Sin duda, su función educativa en la democracia ateniense no podía hacerlo aceptable para Platón. El enfoque pedagógico de la ciudad ideal de Platón se halla más bien en el coro, en la lírica coral, arcaica, aristocrática, prestigiosa y prodoria (seguramente sea posible situar a Platón

146. Platón, *Leyes* 665a-b.
147. Según Bertrand, 2004, 33-41.
148. Hay diversas interpretaciones: Boyancé, 1951, 3-19; Morrow, 1960, 441-443; Brunet, 1990, 21-48; Tecusan, 1990, 238-262.
149. Platón, *Leyes* 666a-c.

en la tradición de las facciones más o menos confesadamente prolacedemonias de la sociedad ateniense). No hay teatro, pero la propia ley de la ciudad es como la poesía dramática y Dioniso está todavía allí, como en la *República*. Cuando se habla de los diferentes tipos de música y de la mejor poesía, la inmutable y tradicional en las *Leyes*, se menciona «el llamado ditirambo, una invención, creo yo, de Dioniso»[150]. El tradicionalismo de este proyecto político platónico se ve en estos matices sobre la religión y la educación, sobre el *nomos* antiguo. En paralelo, la *República* encomiaba el ditirambo en cuanto ejemplo de poesía narrativa en la que el poeta, como un legislador, es el único que habla, bajo el influjo del dios de la inspiración poética[151].

Por último, el nexo entre educación y religión aparece también en el libro VII, que contiene alusiones al oráculo hablando de los principios generales de la educación y, más en concreto, de las disposiciones para las danzas y cantos que formarán a la juventud, en relación directa con la discusión en los dos primeros libros de las *Leyes* acerca de la búsqueda de la virtud, al exponer cuál es el término medio entre placeres y dolores, y cómo lograr la *arete* en los ciudadanos[152]. Con ello, Platón recuerda toda la discusión sobre el uso sagrado del vino en los coros para forjar la educación del placer. No es extraño que se reclame la opinión del dios oracular en tal contexto, cuando el filósofo afirma que «la vida correcta no debe perseguir los placeres en absoluto, ni tampoco huir así de los dolores, sino que hay que aceptar alegremente el justo medio, lo que hace poco nombré como apacibilidad, una disposición que según cierta profecía del oráculo, todos atribuimos acertadamente a la divinidad».

En efecto, la educación del alma y de los jóvenes es confiada por Platón a la divinidad, a través del aprendizaje y práctica de las artes y la música, además de la gimnasia, lo que constituye, en el libro VII, la concreción de las teorías generales expuestas en los libros anteriores acerca de la virtud y la *paideia*. Y tal divinidad tutelar de la política platónica, según parece claro a partir de diversos indicios, no es otra que el par divino Apolo/Dioniso. Estos dos dioses, patrones del canto y la danza, también representan en este diálogo el dominio de los placeres y los dolores[153]: no hay que perder de vista que a ambos se debe el patronazgo alternante de Delfos. A través de ellos, y del padre Zeus, como trasunto popular de la religión filosófica, y tal vez astral, que inspira esta obra, se propone esta reforma político-pedagógica. La *paideia* musical recibe entonces un tratamiento destacado y pronto se dedican ciertas disposiciones a regular el

150. *Ibid.* 700b.
151. Platón, *República* 394c.
152. Íd., *Leyes* 792c-d.
153. Cf. *Ibid.* 796e.

canto y la danza, como elementos sagrados de la educación del ciudadano[154]. Contravenirlas sería impiedad y quien atente contra ellas ha de ser castigado severamente. Si los jóvenes se educan correctamente, todo marchará bien en la nueva ciudad ideal: pero si no, afirma el ateniense, no hace falta mencionar lo que sucederá. Sin duda se repetirá el desastre político que, para Platón, representaba la caída de la Atenas democrática[155].

En conclusión, observamos cómo, en el tríptico político de Platón, que conforman sus diálogos *República*, *Político* y *Leyes*, se puede constatar un modelo de reforma que pone un énfasis muy especial en la educación ética y estética del individuo, sobre los parámetros del conglomerado de la tradición mítico-religiosa helénica. Todo está enfocado a conseguir la virtud del ciudadano y, por ende, la virtud de la comunidad, que se convertirá en el estado ideal. Solo mediante la mejora del alma de cada individuo, es decir, a través de una educación integral en un programa pedagógico de índole filosófica, mediante la correcta distribución de tareas en la ciudad entre los distintos tipos de ciudadanos clasificados por sus dotes intelectuales y mediante el respeto a unas normas basadas en esa formación superior que aspira al bien divino y que a la vez se basa en una antigua tradición, se tenderá a la comunidad ideal, por cierto, e irónicamente, lo más alejada posible del fallido experimento de la democrática Atenas natal de Platón, que quizá consideraba viciada por los avances de la razón relativista y de la oportunidad política. El recurso a la tradición mítica y religiosa, que es patente en cada etapa del pensamiento político platónico, acaso puede leerse en esta clave. Su propuesta reformista representa en nuestro estudio el polo más teórico y preciso frente a la descripción práctica de la arcaica sociedad homérica y una extraordinaria teorización de la política fundamentada sobre un sólido sistema filosófico, teniendo en cuenta la tradición y, a la vez, reaccionando frente al debate constitucional contemporáneo y frente a la realidad social e histórica, en cuanto hace uso de los viejos moldes de la antigua sociedad helénica. En principio, la reforma tendente a la ciudad ideal aparece bajo la guía de una elite dirigente seleccionada por su naturaleza e intelecto, pero luego, según avanza la concreción de su proyecto de reforma legislativa, se depositan las esperanzas de obtener la virtud y la felicidad de la comunidad sociopolítica en el imperio de la ley, en el respeto a la tradición y a las normas patrimoniales, y en una educación ordenada y estricta, con especiales observancias religiosas, para todos los ciudadanos.

154. Desde Platón, *Leyes* 800a.
155. Cf. entre otros lugares, Platón, *Leyes* 800c y 813d.

11. Pensamiento político de Aristóteles

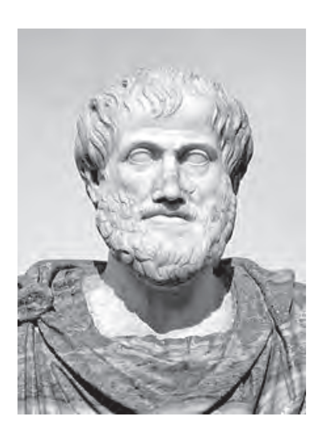
Uno de los testigos de excepción del ascenso de Macedonia a la categoría de potencia hegemónica de toda la Hélade, desde el punto de vista de la teoría política, fue el sabio Aristóteles de Estagira, que nació en torno a 384 y murió en 322. Desde joven estuvo vinculado a la familia real macedonia, pues su padre, el médico Nicómaco, y luego él mismo prestaron sus servicios en la corte. El famoso preceptor de Alejandro Magno, que residió en Atenas durante sus campañas, tuvo que marcharse a la muerte de aquel para evitar represalias. Tras una primera y larga etapa ateniense como discípulo de Platón, así se ponía fin a una segunda estancia de Aristóteles en Atenas, que vio a la postre la fundación del Liceo, la escuela rival de la Academia. El gran proyecto de toda la filosofía griega posterior, como se ve en el neoplatonismo, consistió en armonizar las ideas de Platón y Aristóteles, en principio proverbialmente contrapuestas, el idealismo frente al realismo, como en el celebérrimo cuadro de Rafael.



Detalle de *La Academia de Atenas* de Rafael. Museos Vaticanos, Roma.

Frente a las abstracciones de Platón, la filosofía aristotélica destaca en general por un realismo sistematizador, una radicalidad de pretensión globalizadora, un esquematismo didáctico, un planteamiento de los problemas teóricos fundamentales y unos intentos de reformulación crítica y resolución. Su pensamiento político presenta esos mismos rasgos y gira en torno al análisis de los datos reales de la política griega y la evaluación de

las teorías políticas anteriores. Como en el caso de su maestro, también en Aristóteles la política aparece indisolublemente ligada a la ética, a la conducta humana, a la justicia y a la felicidad. La finalidad de la vida del hombre se perfecciona en sociedad y, entre todos los modelos de estado, el más adecuado es el de la *polis*. Solo en ese marco, en el de las relaciones políticas, se puede obtener la completa perfección de las capacidades humanas y, por tanto, la vida feliz y justa de la comunidad[156]. El hombre, como ser político (*zoon politikon*) solo puede alcanzar la meta del bien vivir en la comunidad política. Pero la teorización de esa convivencia política, frente a Platón, la tenemos conservada en un solo tratado de Aristóteles, la *Política*, en vez de dispersa en diversos diálogos. Esto conlleva ciertas ventajas de interpretación y visión de conjunto. Así, pese a sus problemas textuales y de transmisión, la *Política* (o libros sobre política, *Politika biblia*) concentra el pensamiento político aristotélico, caracterizada por un cierto conservadurismo y una búsqueda de la armonía. Nótese bien que no se trata, como indica el título de la obra, de un tratado sobre la política y la manera de ejercerla, de una *techne politike*, sino más bien de unas reflexiones sueltas acerca de los problemas y temas básicos de la convivencia ciudadana, junto con ciertos consejos y directrices fundamentales para resolverlos, a partir de la experiencia anterior y del marco del pensamiento en que se desenvuelve Aristóteles.



Busto de Aristóteles. Palazzo Altemps, Roma.

La estructura de la *Política* de Aristóteles ha sido analizada de diversa forma y en atención a una posible redacción diferenciada, sobre todo desde que W. Jaeger (1923) postulara que Aristóteles compuso su obra

156. Véase Accattino, 1986 y Gastaldi, 1995.

en diversas etapas o estratos. Por un lado, hay un núcleo que contiene lo fundamental del programa político de Aristóteles y que se encuentra en los libros IV-VI. En ellos se examina la política y sus formas desde la historia y la observación de los fenómenos anteriores, en una tendencia que se enmarca en el interés del Perípato por el examen de diversas constituciones. Hay indicios, de hecho, de que Aristóteles escribió bastante más sobre el tema, sobre la monarquía, sobre usos y costumbres extranjeras y sobre constituciones políticas, pero, a excepción de la famosa *Constitución de los atenienses*, ninguna otra de estas obras ha llegado a nosotros[157].

El primer tríptico temático de la *Política* de Aristóteles se abre en el libro IV, que contiene una evaluación detallada de los diversos tipos de regímenes políticos que Aristóteles estudia y clasifica como objeto principal de su teoría. Las clases de regímenes políticos y, en concreto, la democracia y la oligarquía, son estudiados en este libro con atención a sus criterios económicos y sociales y a la conveniencia en el seno de los distintos tipos de estado. Tras una primera defensa de la clase media como baluarte del estado, Aristóteles observa también las diversas medidas de estos regímenes con vistas a su conservación y la clasificación de poderes en ellos, el poder deliberativo, el ejecutivo y el judicial. El libro V enfoca las situaciones de inestabilidad de los regímenes políticos, las guerras y revoluciones (*staseis*) que conllevan cambios políticos. El objetivo del gobernante se perfila aquí ante todo como la conservación de su régimen constitucional y la evitación de cambios en lo posible, por lo que el filósofo propone un estudio detallado de las causas que llevan a cambiar de constitución por medio de revoluciones en los distintos regímenes y, en concreto, en la democracia, la oligarquía, la aristocracia y la monarquía. Al fin, el libro VI se dedica a la manera mejor en la que se pueden conservar la democracia y la oligarquía, proponiendo un estudio de sus rasgos e instituciones principales y abogando por un equilibrio político para la supervivencia de la democracia oligárquica o moderada, que se va perfilando como el régimen predilecto y propuesto por el filósofo.

Abre un segundo bloque estructural el libro I, que versa sobre los fundamentos de la sociedad y la política, que luego se concretan en el examen de las utopías del libro II y van a parar en el estudio de los diferentes regímenes políticos que recoge el libro III. En el libro I, que analiza la comunidad política y la comunidad familiar, desde la familia, la aldea y la ciudad, se incluye la justificación natural y legal de la esclavitud. A continuación el filósofo diserta sobre aspectos de la economía, como el origen

157. Para un tratamiento detallado de la estructura y problemática textual de la *Política*, véase el detallado comentario de Schütrumpf, 1991-2005. Véase también la nueva edición italiana a cargo de L. Bertelli y M. Moggi.

de la propiedad o del comercio y de la moneda. En el libro II, Aristóteles pasa a analizar las diversas constituciones y el régimen de participación en cada uno de ellas. Especial interés tiene el estudio de las propuestas de Platón, por ejemplo, en cuanto a la comunidad de mujeres e hijos y de bienes, y la revisión de la constitución que proponen las *Leyes* de Platón. Aristóteles pasa revista a otros planteamientos más o menos reales, como las de Faleas de Calcedonia e Hipódamo de Mileto, a las leyes de legisladores míticos como Solón, Zaleuco, Carondas, Onomácrito, Dracón y otros, así como a las constituciones de Esparta, Creta y Cartago[158].

Lo más interesante del libro I es su visión panorámica del fenómeno político en el marco de la convivencia social y de las unidades en que puede configurarse la comunidad humana: en él, destaca la juntura con la obra ética del filósofo y con la finalidad de toda vida en sociedad, que es alcanzar la plenitud y la felicidad[159]. De hecho, la *Ética nicomaquea* terminaba aludiendo a que, como los filósofos anteriores no se habían ocupado de las constituciones, habría que analizarlas concienzudamente. La obra también terminaba con una especie de *incipit* de las doctrinas políticas aristotélicas que cuadra bien con el libro I de la *Política*, y ha inducido a pensar en una más que posible continuidad entre el final de la *Ética nicomaquea* y el comienzo de la *Política*. El hecho de que ética y política están ligadas en Aristóteles, en todo caso, puede indicar la continuidad entre la *Ética* y la *Política* en la manera en la que acaba aquella dando paso a esta:

> Por lo tanto, habiendo dejado nuestros antecesores sin explorar el campo de la legislación, alguna ventaja habrá quizá en que nosotros estudiemos y tratemos a fondo la política, para completar de esta manera y hasta el punto que podamos alcanzar la filosofía de las cosas humanas. Por lo pronto, cuando en nuestros predecesores encontremos algún pormenor de este vasto asunto perfectamente tratado, no dejaremos de adoptarlo haciendo las correspondientes citas; y después determinaremos, en vista de las constituciones que hemos recogido, cuáles son los principios que salvan o que pierden a los Estados en general y en particular a cada uno de ellos. Indagaremos las causas de que unos estados estén bien gobernados y otros lo estén mal; porque así, cuando hayamos terminado todos estos estudios, veremos de una ojeada más completa y más segura cuál es el estado por excelencia y cuáles son para cada especie de gobierno la constitución, las leyes y las costumbres especiales que debe tener para ser en su género el mejor posible[160].

Pero la transmisión de uno a otro ámbito, como señala la crítica, no es unívoca ni está exenta de interrogantes. La *Política* de Aristóteles ha

158. Barceló, 2009, 7-28.
159. Para un comentario detallado, cf. Saunders, 1995 y Besso y Curnis, 2011.
160. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 10, 10.

sido transmitida de una forma que plantea a su vez problemas de lectura e interpretación, no solo en lo que a su situación conjunta con la *Ética nicomaquea* se refiere, sino también por su posible subdivisión en dos partes. En todo caso, lo que sí demuestra, como apunta M. Finley, es que la política para Aristóteles es una rama de la ética y que solo puede ser analizada en el contexto de la *polis*[161]. Al círculo de Aristóteles se atribuye también un interés, como se ha dicho, por el estudio y recopilación de las diversas constituciones que existieron en las distintas *poleis* griegas. El Perípato se llenó de obras acerca de las constituciones de tal o cual ciudad, de las que solo ha sobrevivido la de Atenas. El siguiente paso en el estudio de la política por los aristotélicos hubiera sido, ciertamente, el constitucionalismo comparado.

Los libros II y III, por otro lado, quizá fueron redactados de manera separada, pues recogen una reflexión teórica más general que se relaciona con las diversas corrientes utópicas griegas: allí, se examinan las diferentes propuestas políticas anteriores, como la de Platón, y algunos sistemas de gobierno[162]. El libro III contiene una teoría general del concepto de ciudadanía en el marco de los distintos regímenes políticos. Si el estado aparece como un ente natural, definido por su territorio, población y constitución, el ciudadano óptimo habrá de tender a la virtud natural que conlleva su vida cívica, como un virtuoso hombre de bien. La justicia y la virtud, tanto individuales como colectivas, aparecen como el fin verdadero de la ciudad y la única manera de que la política esté dirigida a conseguir la vida feliz. Aristóteles defiende la clase media, que supone un equilibrio en la ciudad entre ricos y pobres. Con esta noción se relaciona también la apuesta por un tipo de sistema de gobierno que combina equilibradamente lo mejor de cada uno de los esquemas políticos tradicionales (monarquía, aristocracia y democracia). Para Aristóteles, los tipos de gobierno se clasifican fundamentalmente en tres formas: 1) el gobierno de uno solo, 2) el gobierno de unos pocos y 3) el gobierno de muchos. En relación con esta tipología, el filósofo establece dos maneras de ejercer el gobierno de la cosa pública: en interés de todos o en provecho propio. De ellos se sigue que la conjunción entre formas de gobierno y modos de ejercerlo resulta en seis constituciones básicas: la monarquía, la aristocracia y la democracia, que son las que combinan los modelos de gobierno con el interés general, y la tiranía, la oligarquía y la demagogia, que derivan de estos tipos constituyendo su vertiente más negativa y corrupta[163]. En este contexto se estudian con detalle en el libro III tanto las manifestaciones de la monarquía como las clases y distribución de magistraturas

161. Finley, 1989, 484.
162. Saunders, 1995; Pezzoli y Curnis, 2012, y Accattino y Curnis, 2013.
163. Véase en general Kraut, 2002 y Morel, 2011.

en la política. En este segundo tríptico de los libros I-III, Aristóteles no está proponiendo ninguna teoría política novedosa, sino que se limita a registrar y tomar nota con rigor científico de cómo actúa el hombre en sociedad, y qué proyectos y sistemas se han registrado hasta el momento, con la precisión y el método que le caracterizan.

Finalmente, los libros VII y VIII versan sobre el sistema político ideal y su relación con los individuos: el énfasis, como en el caso de Platón, se encuentra de nuevo en dos temas clave, la educación y la justicia, acaso de una manera más pragmática que en las obras políticas de su maestro Platón[164]. El libro VII resume la vida virtuosa que debe acompañar a la virtud política para armonizar la virtud individual con las leyes de la ciudad. La felicidad humana se pone en relación con el debate filosófico entre la vida activa y la vida contemplativa, en aras a conseguir el sistema político de la ciudad ideal. El estudio que se emprende del proyecto de estado idóneo va a analizar diversos aspectos en detalle, desde su tamaño y territorio hasta el tipo de ciudadanos que le conviene tener, los templos o murallas y los edificios públicos. Especial énfasis se pone en las clases sociales en que debe estar dividida la ciudad y en los medios para alcanzar la felicidad general. Entre estos, por supuesto, destaca la formación del ciudadano siguiendo los principios generales de una educación virtuosa y estructurada en etapas, pero también la regulación del matrimonio y de la natalidad. A la educación de los jóvenes se dedica en especial el libro VIII, que examina los sistemas educativos disponibles y se decanta por una *paideia* marcada por la tradición y estructurada en gramática, gimnasia y música. La insistencia en la educación musical empareja la política aristotélica con los proyectos platónicos y recuerda de nuevo el doble significado de la palabra *nomos*, que alude tanto a la ley como a los modos musicales.

12. Sociedad y comunidad política en Aristóteles

Como en todo el pensamiento de Aristóteles, su teoría política también se define por una cierta analogía entre naturaleza y sociedad. Al igual que los seres vivos en sus tratados sobre biología, la idea fundamental es que los entes políticos se desarrollan con miras a su perfección (*telos*). Lo mismo vale para el hombre en sociedad, cuyo objetivo y meta es la felicidad (*eudaimonia*) en el marco de la comunidad humana. En ese sentido, también los sistemas políticos, sean del signo que sean, han de tender a la perfección que les es propia en un progreso lógico que les viene definido por sus propias características naturales. Aristóteles comienza el primer libro de su *Política* diciendo que el estado es una entidad «natural»:

164. Barnes, 1989, 34-38 y Schütrumpf, 1991-2005.

> Todo estado es evidentemente una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro, por lo tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente estado y asociación política.

Es la naturaleza (*physis*), por ende, la que marca el devenir de la política y de la actuación humana en su marco ciudadano. Para Aristóteles la *polis*, la comunidad política es, pues, preexistente al individuo, lo que marca la relación entre lo colectivo y lo individual. El hombre tiene por *telos* su desarrollo en la vida ciudadana, al no ser ni un dios ni un animal autosuficiente —ambos extremos están fuera de la *polis*—, y la vida en comunidad es crucial para su supervivencia[165]. No se puede tener una «buena vida» si no es en el seno de un estado, como ciudadanos del mismo[166]. El animal cívico que es el hombre, dotado de palabra (*phone*) y razón (*logos*), ha de comunicarse con sus semejantes para organizarse y sobrevivir en comunidad (*koinonia*). Su actuación en comunidad ha de estar guiada por la justicia y, en la perfección de su ser en sociedad, se debe atribuir a cada cual lo que le es propio, pues la propia idea de la política conlleva la necesidad social de una justicia equitativa, tal y como afirma Aristóteles al cierre del capítulo I del libro I:

> La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. En efecto, nada hay más monstruoso que la injusticia armada. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque solo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

La virtud individual y colectiva y la justicia social se perfeccionan en la comunidad política. Esta idea de la cooperación de los seres humanos, que ya estaba en Platón[167], implica en Aristóteles el ideal de convivencia en una comunidad política (*koinonia politike*). El término *koinonia*, que no había sido usado con un sentido político tan hondo por pensadores

165. Rowe y Schofield, 2000, 325-332, sobre el carácter natural de la *polis* y la consideración del ser humano como animal político. Cf. también Accattino, 1986.
166. Aristóteles, *Política* 1253a2.
167. Platón, *República* 368b.

anteriores, es la palabra griega por excelencia que designa la «sociedad», la comunidad humana, la participación comunitaria, la convivencia y el apoyo mutuo entre un grupo de personas. Este vocablo denota conceptos, huelga decirlo, de enorme importancia en la historia del pensamiento y de las ciencias sociales, pues representa uno de los pilares del triple fundamento del estado moderno, con sus bases clásicas: la *polis* en su sentido comunitario, dejando aparte su marco físico y su sistema constitucional. En el pensamiento de Platón, *koinonia* designaba no solo una comunidad humana, que es prerrequisito de la amistad[168], la educación o la filosofía[169], sino también la sociedad en su conjunto[170] y en el de Aristóteles se amplía el campo conceptual del término, que pasa a abarcar también la comunidad ciudadana y política[171], una participación comunitaria (*koinonia*) que está fundada sobre la razón (*logos*), prerrogativa exclusivamente humana. Dice Aristóteles al respecto:

> La razón existe para poner de manifiesto las cosas convenientes y dañinas, y también las justas y las injustas. Tal es lo propio de los seres humanos frente a los demás animales: la posesión exclusiva del sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones de valor. La participación comunitaria de estas funda la familia y la sociedad.

Así, desde el núcleo básico de la sociedad, la familia (*oikos*) y la estirpe (*genos*), se desarrollan según Aristóteles diversos modelos estatales que van en progresión hasta lograr la *koinonia politike*, la comunidad política, que es el grado perfecto, tras pasar por la agrupación tribal o *ethnos*. La *koinonia politike* puede concretarse luego en diversos modelos, como el monárquico, el oligárquico o el democrático, cada uno con sus propias características teleológicas. Este término aristotélico, cuya traducción aproximada podría ser «comunidad», «asociación», «sociedad política» o «sociedad civil», pasará al mundo romano a través de autores como Cicerón. En latín, *communitas* y *societas* se propondrán como traducciones de este concepto de la filosofía política griega en una dualidad que se ha prolongado en castellano (comunidad y sociedad) y en otras lenguas modernas (como *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en alemán). En la posteridad y hasta llegar a la filosofía actual, el debate en torno a la noción de *koinonia* ha implicado una discusión conceptual sobre esta dicotomía que han tratado pensadores como C. Schmitt, H.-G. Gadamer,

168. Íd., *Gorgias* 507e.
169. Íd., *Leyes* 861e; *Simposio* 188c.
170. Íd., *Político* 276b.
171. Aristóteles, *Política* 1252a7. Además del sentido filosófico, otras acepciones de este término griego se refieren al ámbito del derecho griego (comunidad de matrimonio o de propiedad) y, en época más tardía, cobrará también un sentido teológico diferente de su acepción original, en el griego neotestamentario.

J.-L. Nancy o R. Esposito. La discusión actual en torno a la comunidad política y a la sociedad civil parte, pues, de la expresión aristotélica *koinonia politike* y su equivalente latino *communitas* o *societas civilis*.

13. Armonía política: el término medio y la constitución mixta

Como ocurre con Platón, también el pensamiento político aristotélico aparece marcado por la vinculación entre la consecución de la virtud (*arete*) particular de cada ciudadano, y la justicia y el bienestar de la comunidad.

> Pues bien: que necesariamente será el mejor sistema de gobierno esa organización en virtud de la cual cualquier ciudadano puede progresar y vivir feliz está claro; pero se discute precisamente, por parte de quienes están de acuerdo en que es preferible con mucho la vida basada en la virtud, si acaso es deseable la vida política y práctica, o más bien la que está desligada de todos los bienes externos; como, por ejemplo, una vida contemplativa, que, en opinión de algunos, es la única filosófica. Efectivamente, en general, estos dos tipos de vida prefieren a todas luces los hombres de mayor ambición con respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora, a saber: la política y la filosófica[172].

El ciudadano ideal, hombre libre, virtuoso, de media fortuna y de buen ánimo se esforzará en el cumplimiento de sus labores políticas en compromiso con la comunidad, o bien se dedicara a la especulación científica o filosófica[173]. Para ello, Aristóteles enuncia tres postulados que han tenido una curiosa y larga fortuna en la posteridad y que en las postrimerías de nuestras sociedades modernas han adquirido un sentido muy diverso. Por una parte, afirma la necesidad de contar con una clase media fuerte y estable, que actúe como verdadera columna vertebral de la *polis*. La clase media, en consonancia con las ideas del punto medio justo (*to mesotes*) que predominan en Aristóteles e inspiraban también cierta filosofía presocrática, se perfila como la garantía de estabilidad para la ciudad, al evitar el predominio de las facciones extremas de la sociedad, caracterizadas por su riqueza o su pobreza, y que tienen el peligro de tender por naturaleza a la siempre perniciosa *stasis*. Sin embargo, y como ocurre también en Platón, la desigualdad es natural e inherente a la ciudad ideal de Aristóteles, pues unos deberán ejercitarse en el gobierno y en la virtud, otros en la guerra y la defensa del estado, y unos terce-

172. Aristóteles, *Política* VII, 2 1324a. Traducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez.
173. Gastaldi, 1995.

ros, la clase de los más serviles, en procurar los medios básicos de vida a las otras clases antedichas:

> Puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen más perfecto y este es aquel con el que la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad se ha dicho antes que sin virtud no puede existir, es evidente a la vista de esto que en la ciudad con mejor organización política y provista de hombres justos en un sentido absoluto y no relativo al fundamento básico del régimen, los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud); ni tampoco ser campesinos los que vayan a habitarla (pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas)
>
> Puesto que también la actividad militar y la que se encarga de deliberar sobre lo conveniente y juzgar sobre lo justo se encuentran en ella y, al parecer, son partes muy principales de la ciudad, ¿acaso a distintas personas respectivamente también estas tienen que encomendarse, o a los mismos hay que confiarlas ambas? También está claro esto, que en cierto modo a los mismos y en cierto modo a distintas personas. Efectivamente, en cuanto que a diferentes edades corresponde cada una de estas actividades y una requiere inteligencia y la otra fuerza, a personas distintas. Pero en cuanto que pertenece al terreno de lo imposible que los que están dotados para usar la violencia y rechazarla vivan siempre sometidos, a los mismos; pues los dueños de las armas también son dueños de la permanencia o no permanencia del régimen. El resultado es, según esto, que a los mismos debe confiar la constitución estas dos actividades, pero no simultáneamente, sino tal como por naturaleza se encuentra la fuerza en los jóvenes y la inteligencia en los ancianos. E indudablemente, que estén así distribuidas entre unos y otros conviene y es justo; ya que ese reparto guarda la condición de proporcional al mérito[174].

Con esta primera noción acerca de la clase media de hombres que se dedican a la vida política se relaciona también la segunda idea, que aboga por un equilibrio de la fuerza y la razón. En ello también incide la apuesta aristotélica por la llamada «constitución mixta», un sistema de gobierno que combine, de forma equilibrada y mesurada, las bondades de los tres esquemas políticos tradicionales, el monárquico, el aristocrático y el democrático. Así solucionaba el Estagirita la vieja discusión que llevaba ocupado al menos cien años al pensamiento político griego y que se atestigua ya en el *logos tripolitikos* de Heródoto: cuál de los tres sistemas de gobierno era mejor. Esta propuesta se armoniza bien con el análisis que hace Aristóteles, como se ha expuesto anteriormente, de los sistemas políticos en el libro III, capítulo VII de la *Política*, cuando clasifica los tipos de gobierno en estas tres formas. Acto seguido, y aludiendo a la corrupción de la política, como ya se ha comentado preli-

174. Aristóteles, *Política* VII, 9, 1329a.

minarmente más arriba, establece dos maneras de gobernar: en interés de todos o en provecho propio. Habrá, entonces, constituciones puras (monarquía, aristocracia y democracia) e impuras (tiranía, oligarquía y demagogia) en función de la finalidad que tenga cada una de ellas:

> Puesto que régimen político y órgano de gobierno significan lo mismo, y órgano de gobierno es la parte soberana de las ciudades, necesariamente será soberano o un solo individuo, o unos pocos, o la mayoría; y cuando ese uno o la minoría, o la mayoría, gobiernan atendiendo al bien común, esos regímenes serán por necesidad rectos; y los que atienden al interés particular del individuo o de la minoría, o de la mayoría, desviaciones. Pues, o no hay que considerar ciudadanos a los que no participan, o deben tener participación en el beneficio.
>
> De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero de más de uno, aristocracia (bien porque gobiernan los mejores [*aristoi*], o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor [*ariston*] para la ciudad y para los que forman su comunidad); y cuando la mayoría gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república (*politeia*) (y es así con razón: pues es posible que un solo individuo o unos cuantos destaquen por su virtud; pero ya difícil es que un número mayor se distinga en cualquier virtud, a no ser principalmente en la militar, ya que esta se da en la masa. Por eso en este régimen político el sector partidario de la guerra es el más soberano y forman parte de él los que tienen armas).
>
> Desviaciones de los citados son: la tiranía, de la monarquía; la oligarquía de la aristocracia, y la democracia, de la república. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada al interés del monarca; la oligarquía, al de los ricos, y la democracia, al interés de los pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad[175].

La mejor manera de conseguir una constitución duradera, según la percepción aristotélica, es lograr una síntesis de tres elementos de cada uno de estos esquemas en su vertiente positiva: el gobierno de uno solo, es decir, el elemento monárquico, impondría la necesidad de que exista un poder ejecutivo y último; el grupo representativo, tal vez el elemento aristocrático, está identificado con el selecto consejo deliberativo tradicional —una suerte de *boule*— elegido sobre la base de cierta excelencia, ya sea de una u otra naturaleza; por último, el elemento democrático habría de reflejarse en la necesidad de contar con la voluntad mayoritaria de los ciudadanos a la hora de someter a su votación todos los acuerdos políticos importantes[176]. Se trata, como es obvio, de una idea poderosa que ha perdurado desde Aristóteles hasta el tiempo presente.

175. *Ibid.* III, 7 1279a.
176. Cf. en general Kraut, 2002. Cf. también Morel, 2011.

La finalidad de esta constitución mixta es, evidentemente, que el ordenamiento político tenga la mayor estabilidad posible, lo que únicamente se conseguirá, según el filósofo, usando la teoría del término medio y rechazando los extremos de cada constitución que han conducido a desequilibrios muy notables. Este modelo constitucional será ponderado posteriormente por otros autores como Polibio de Megalópolis, que verá en la constitución mixta romana un modelo ejemplar de efectividad política. El papel decisivo de la clase media en este sistema de gobierno salta a la vista, pues se garantizaría un cierto equilibrio de poderes en esta especie de democracia moderada, con tres poderes o funciones básicas, que habían sido, según esta visión, confundidas peligrosamente en las tendencias demagógicas de la democracia ateniense: una función deliberativa para temas de política general, que correspondería al pueblo, una función de administración de la cosa pública, que sería prerrogativa de las magistraturas, trasunto de la vieja institución monárquica, y una función consultiva o judicial que estaría en manos de un colegio selecto de índole aristocrática o meritocrática.

En este marco, Aristóteles transmite una idea de la monarquía muy variada, que combina las impresiones de la institución en su más estricta contemporaneidad junto con las reminiscencias de la *basileia* antigua de las escenas homéricas. Se trata, a todas luces, de una imagen idealizada de la realeza, sugerente y compleja, que Aristóteles contrasta intencionadamente con la tiranía de épocas posteriores[177]. La institución monárquica también desempeña un papel relevante en la concepción aristotélica del estado, marcado por el ideal del equilibrio, el orden social y la estabilidad. La mejor forma del estado, para Aristóteles, recoge así elementos de los tres sistemas que han funcionado bien en la historia griega anterior. La monarquía puede ser también el mejor sistema pero solamente bajo las mejores condiciones posibles, como se establece en el libro III. En caso contrario, cabe preferir una constitución que combine una base democrática con unos elementos aristocráticos y en la que una clase media acomodada y cultivada ostente la posición central y equilibre el panorama político.

Como hiciera Platón en las *Leyes*, Aristóteles también se ocupa de detalles concretos del ordenamiento político que propone, como, por ejemplo, el número ideal de ciudadanos, unos diez mil, la estructura familiar, el orden social y la regulación del trabajo y de la economía. En el libro I, por ejemplo, Aristóteles había tipificado los diversos modos de adquirir la propiedad, mediante la agricultura, el pastoreo, la caza, la pesca y la piratería, como modos de adquisición natural, y mediante el comer-

177. Barceló, 1992, 126.

cio como modo no natural. La consideración del enriquecimiento por comercio y usura conserva, como herencia de la mentalidad tradicional griega, ciertos matices negativos, si bien se ve la necesidad del sistema monetario y de la regulación de la compraventa. Cabe recordar que el ideal de la *polis* griega era la autarquía, y que el comercio y el préstamo tuvieron siempre una valoración algo negativa, pues eran impropios de ciudadanos de bien, por sus connotaciones de codicia. Así también pasará este arraigado prejuicio, que ya atestigua Hesíodo en *Trabajos y días*, a la política aristotélica, con una reprobación de la usura.

Con todo, frente a su maestro, es de destacar el empeño de Aristóteles a la hora de ceñirse a lo posible y limitar el recurso a soluciones utópicas o demasiado innovadoras a los problemas constitucionales que han sido heredados de la tradición. Casi se diría que el Estagirita prefiere combinar los materiales ya existentes del pensamiento político griego tradicional para elaborar un equilibrio dorado que permita superar las tensiones del pasado. Así se desprende también de su regulación de la educación y de la familia, que responde plenamente a parámetros conservadores tradicionales. En los libros IV y V, la regulación de la ciudad perfecta incluye el necesario cuidado del legislador por la educación desde la primera infancia, prohibiéndose el contacto con los esclavos y estipulando los niveles educativos. En un primer momento, desde los cinco a siete años, los niños asisten a las lecciones sin tomar parte en ellas. En la educación propiamente dicha, se distingue la infancia, de los siete años a los catorce, y la juventud, desde la pubertad a los veintiún años. El sistema educativo será público y se ocupará del cuerpo y del espíritu en igual medida: lectura y escritura, gimnástica y música son las partes principales, y sirven para formar al ciudadano que disfrutará del ocio necesario para las labores superiores de la dirección de la ciudad y de la teorización filosófica.

14. Ocio y trabajo en la política aristotélica

El tercer postulado principal de la teoría política aristotélica que mayor repercusión ha tenido en la posteridad, tras la apología de la clase media y la llamada constitución mixta, se relaciona directamente con la educación y está ligado a las altas ocupaciones del ciudadano de pro: la gestión política y la especulación teórica. Se trata nada menos que del concepto de tiempo libre, el lapso de tiempo alejado de las tareas manuales y de cualquier otra ocupación inferior y alimenticia (*pragmata*) necesario tanto para el gobierno como para la reflexión filosófica. A él conviene dedicar más atención por su importancia en el marco social y político que defiende el filósofo. En la Grecia antigua, el ocio (*schole*) representaba un estado de liberación de la necesidad de trabajar, que se convierte en

primordial para la búsqueda de la sabiduría y la práctica del mejor modo de vida. El prestigio del tiempo libre reside en la esencia del ser heleno y su contraposición con la barbarie, pues Aristóteles lo considera una de las características fundamentales del hombre libre griego: como dice en la *Política*, «en el primer principio de toda buena acción está el ocio». Frente a la idea griega del ocio, a la vez tiempo libre e instrucción, se sitúa la *ascholia*, que designa el trabajo. Aristóteles dedica interesantes reflexiones al ocio y al trabajo como fundamentos del régimen socioeconómico de la *polis* en su obra política y filosófica[178].

Un caso claro de pragmatismo, en el tratamiento de la sociedad antigua, es la postura de Aristóteles ante la esclavitud, que se enmarca en su análisis de los marcos relacionales básicos de la sociedad: las relaciones matrimoniales, paterno-filiales y, por supuesto, las relaciones entre esclavos y amos. Todas ellas, como corresponde a la unidad fundamental para la sociedad, el *oikos* o familia extensa, se basan en principios naturales y no admiten regulaciones diversas por ley. La motivación económica es básica para la defensa de la esclavitud en Aristóteles, pues se necesita una mano de obra esclava para mantener el sistema productivo de la *polis* y facilitar el ocio de la clase dirigente. En este punto, Aristóteles, como Platón, da por sentada la desigualdad que existe por naturaleza (*physei*) en la sociedad. En la meta aristotélica de la felicidad para toda la comunidad humana hay quienes han de trabajar para cubrir las necesidades básicas de la población y no pueden tener tiempo libre en la misma medida que los que se dedican al gobierno de la ciudad o a las tareas superiores de la indagación científica. La cuestión del trabajo y del ocio, pues, se halla en la base de la organización sociopolítica que propone Aristóteles.

Hay que recordar que los griegos no tenían un término específico para designar el trabajo: se hablaba de *pragmata* («asuntos») para referirse al trabajo de los hombres libres y de *douleia* para señalar el de los esclavos. Así, el hombre libre que se dedica a trabajar ejerce la *polypragmosyne*, mientras que aquel que renuncia a trabajar para instruirse se da a la *apragmosyne*. El trabajo, o por mejor decir, el «no-ocio» (*a-scholia*), implicaba también un cierto estado de servidumbre respecto de lo físico, una dependencia de lo corporal, del alimento y del vestido. El ocio representa, así, una forma de vida característica de una clase social ciudadana acomodada, frente a la gran masa social de desfavorecidos de la *polis* y del campo y, por supuesto, en clara oposición a los esclavos. El trabajo de estos, huelga decirlo, no era una cuestión de elección (*ascholia*), como el de los hombres libres, que podían dedicar su tiempo a la contemplación teórica (*theoria*) y la especulación filosófica.

178. Cf. Bertelli, 1984 y Höffe, 2005.

En el debate filosófico, la cuestión del ocio se inserta en la discusión por el mejor género de vida, el *bios theoretikos* frente al *bios praktikos*[179]. El distanciamiento entre el filósofo y el resto de los hombres surge de esta idea de vivir separado del mundo y del trabajo servil y cotidiano. La *schole* pasará así de designar el ocio a denotar aquello en lo que el ocio es empleado según el ideal filosófico, esto es, la charla entre amigos, la conversación entre discípulos y maestros y, por ende, en la discusión intelectual y la escuela[180]. La noción se extendió hasta designar el grupo de personas a las que un mismo maestro impartía lecciones, como aparece en la *Política* de Aristóteles[181]. Pero el énfasis en el uso no solo filosófico sino también político de la *schole* aparece ya en Platón, para quien el ocio es necesario en la comunidad ciudadana. El gobierno del filósofo en la ciudad justa encuentra su fundamento precisamente en el hecho de que este está siempre lejos de los *pragmata* ajenos a su voluntad, mirando hacia el cielo y tendiendo hacia lo divino. En la vida filosófica de la ciudad perfecta no hará falta esa huida del mundo del filósofo, pues podrá vivir filosóficamente al cumplir cada parte de la sociedad su función, como cada parte del alma, en la conocida tripartición platónica. La *schole* es aquí la libertad de las ocupaciones que son extrañas a la función de cada cual en la ciudad según las tendencias naturales que expone Platón. Políticamente, la *schole* platónica tiene gran relevancia en el último gran proyecto utópico del filósofo ateniense, las *Leyes*. La ciudad pacífica e ideal, sometida al imperio de la ley, que esboza Platón pone un especial énfasis en la función educativa del estado y en el cultivo de la música y las artes para educar a los ciudadanos desde la infancia a la vejez, en una curiosa ambivalencia entre juego (*paidia*) y educación (*paideia*). Si se cumple el programa educativo, la ciudad «gozará del máximo tiempo libre y los ciudadanos serán libres unos respecto de los otros sin ninguna pasión por las riquezas»[182].

Es sin duda a Aristóteles a quien se debe un tratamiento más sistemático y una relevancia más notable del ocio, al que confiere un indiscutido prestigio cuando postula el surgimiento de la filosofía y la ciencia como resultado del tiempo libre[183]. Según el Estagirita, la especulación científica nace en Egipto, cuando una casta de sacerdotes que tenía cubiertas sus necesidades básicas y que disfrutaba de ocio se dedicó a las matemáticas, «ciencias no orientadas a lo necesario»[184]. Algo después, Aristóteles se refiere ya concretamente a los primeros hombres que filo-

179. Cf. Joly, 1956.
180. Platón, *Leyes* 820c; Aristóteles, *Política* 1323b39.
181. Aristóteles, *Política* 1313b3.
182. Platón, *Leyes* 832d.
183. Véase de nuevo el trabajo fundamental de Bertelli, 1984.
184. Aristóteles, *Metafísica* I, 981b.

sofaron diciendo que no se dedicaron al conocimiento en busca de una utilidad concreta, sino después de tener ya arregladas «casi todas las cosas necesarias». La idea de que, una vez cubiertas las condiciones necesarias para la sabiduría, los hombres pueden dedicarse al saber separa nítidamente la vida teórica de la vida práctica, recogiendo el debate de los géneros de vida. En consonancia con esta visión de la necesidad de ocio para los sabios y de proveerse de lo útil para dejar tiempo a la especulación, la *Ética a Nicómaco* señala que todo en la vida de los hombres es relativo al ocio, siendo el tiempo libre el objeto último de toda humana ocupación: «Así como se hace la guerra para tener paz, la razón por la que se trabaja es para obtener ocio».

El argumento de la *eudamonia*, la felicidad, como finalidad de la existencia humana y, por descontado, de toda organización política, contribuye a subrayar el importante papel del ocio en el pleno desarrollo del hombre y en la necesidad de tener cubiertos los aspectos materiales de la vida para el avance de la sociedad gracias a los grandes bienes, espirituales, filosóficos o científicos, que proporciona la *schole*. Siendo la felicidad el fin último de los hombres, Aristóteles demuestra que esta actividad es deseable, autosuficiente y conforme a la virtud, sobre la base de una oposición frente a aquellas actividades que, según la opinión común, tienen fama de procurar la felicidad y cuyo común denominador está constituido por el juego (*paidia*). Además de una cierta referencia a los postulados de su maestro Platón, este tratamiento ético del tiempo libre deslinda definitivamente el ocio popular (descanso, placer, juego) de un ocio digno del desarrollo apropiado del individuo y de la sociedad relacionado con la especulación filosófica.

En el plano político es también Aristóteles quien se encargó de adaptar la teoría general del ocio a las necesidades de la comunidad[185]. Al ensalzar la necesidad de tiempo libre en un estado bien ordenado, Aristóteles continúa la huella de su maestro Platón, pues pretende también que el estado se ocupe de la educación en las virtudes políticas, es decir, las que hacen posible la mejor convivencia y la justicia en la *polis*, subrayando la necesidad de que la ciudad promueva un ocio equilibrado, sobre todo en tiempos de paz y en evitación de la dañina discordia civil. Es fácil, arguye el filósofo, conservar la ciudad cohesionada en la guerra, pero los estados militaristas se deshacen a menudo en tiempos de paz y en su opinión la culpa es del legislador, que no ha previsto una «educación en el ocio». Como el fin colectivo e individual de los hombres es el mismo, su felicidad, el ocio desempeña un papel esencial en las sociedades humanas. En la teleología política de Aristóteles, la paz encarna el fin de la guerra y el

185. Aristóteles, *Política* 1334a15ss.

ocio el de los negocios. A fin de constatar la sistematización definitiva del concepto de ocio en el mundo griego, veamos cómo lo define Aristóteles en su vertiente política, señalando que el estado debe promocionarlo junto con las virtudes que le son propias:

> [...] pero de las virtudes útiles para el descanso las hay que se practican en el descanso y las hay que en el trabajo; pues hacen falta muchas cosas necesarias para poder tener ocio. En consecuencia, conviene que la ciudad sea prudente, valerosa y poderosa; ya que, según el proverbio, no hay descanso para los esclavos, y los que no son capaces de afrontar el peligro con valentía son esclavos de sus atacantes. Pues bien, son necesarios para el trabajo valor y fortaleza, filosofía para el ocio y prudencia y justicia en ambas ocasiones, pero sobre todo para los que viven en paz y sosegadamente; pues la guerra nos obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la buena fortuna y el descanso que acompaña a la paz nos vuelven más soberbios. Por tanto, necesitan mucha justicia y mucha prudencia aquellos a los que parece irles mejor y que disfrutan de toda clase de dichas, como es el caso si, como cuentan los poetas, existen algunos en las islas afortunadas; pues especialmente estos necesitarán filosofía, prudencia y justicia, en cuanto que con mayor tranquilidad nadan en la abundancia de esos bienes. De aquí, pues, que la ciudad que se dispone a ser feliz obviamente deberá contar con estas virtudes[186].

La política aristotélica trasluce un cierto conservadurismo basado en la experiencia de los regímenes anteriores al Estagirita y una pretensión de ceñir los derechos completos de ciudadanía a una clase media acomodada y a una clase superior, marginando a quienes tienen que ganarse la vida mediante el trabajo manual o servil de toda actividad en la gestión de la cosa pública. Ese ideario conservador se refleja en la máxima aristotélica de considerar negativo todo cambio político y hace de la labor fundamental del estadista el evitar las mudanzas de constitución y el proteger siempre el ordenamiento político y jurídico del estado. En cuanto a los parámetros de la economía, Aristóteles sienta las bases de un conservadurismo que tendrá largo eco. Anticipándose de forma ciertamente asombrosa a los modernos debates sociales —como reconoció ya Karl Marx en su día y siguen reconociendo hoy los estudiosos de la robótica en la sociedad actual— Aristóteles aceptó, como Platón, la desigualdad natural de las clases sociales y llegó a imaginar una utópica mecanización del trabajo como única excepción para el sistema esclavista:

> Pues si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo, cuando recibiera órdenes, o al preverlas, y como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que «entraban por sí solos en la asamblea de los dioses», de tal modo que las lanzade-

186. *Ibid.* VII 15. Traducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez.

> ras tejieran por sí solas y los plectros tocaran la cítara, para nada necesitarían ni los maestros de obras de sirvientes ni los amos de esclavos[187].

La necesidad de la esclavitud, incomprensible desde el prisma actual, salta a la vista en los planteamientos de Aristóteles, pues todo el sistema de producción y el régimen político, basado en la dicotomía que forman el trabajo de una clase servil y el ocio de una clase media acomodada, no podrían funcionar de otra manera. Como el mundo sin esclavos no parece posible, el Estagirita acaba redefiniendo al esclavo como una suerte de «instrumento animado» (*ktema ti empsychon*). El realismo de Aristóteles le hace consciente de las dificultades de integrar en la actividad política a ciertas clases desfavorecidas y de la necesidad de tener siempre en cuenta la cuestión económica y las diferencias de censo, dando fe también de la crisis que le tocó vivir en su tiempo.

15. Panhelenismo y monarquía

Poco después de la muerte de Aristóteles es curioso constatar cómo se reduce drásticamente el interés por la teorización de la política, lo que sin duda ha de relacionarse con la emergencia de la monarquía territorial como modelo político y con la pérdida de peso del sistema de las ciudades-estado. Sin embargo, la cuestión de la monarquía había ido dominando paulatinamente el debate político no solo en las propuestas de los filósofos, sino también en la oratoria y en la política real, al hilo de los nuevos equilibrios de poder y de la noción de panhelenismo, para superar las disensiones entre ciudades griegas y afrontar a los enemigos comunes. Probablemente, la mejor visión sobre el antagonismo entre la política hegemónica de Filipo II de Macedonia y las ansias de independencia del mundo de las *poleis* nos la proporcionan, por un lado, la obra de Isócrates, propagandista del ideario panhelénico y, en contrapartida, la de los oradores atenienses Esquines y Demóstenes, representantes de tendencias filomacedonias y antimacedonias, respectivamente[188]. Ya en su discurso *Panegírico*, de 380, el intelectual ateniense Isócrates había fomentado la idea de una expedición militar de venganza contra el Imperio aqueménida concebida como acción conjunta de las principales potencias griegas a fin de superar así su profunda disidencia. Sin embargo, dado el progresivo debilitamiento de los estados griegos más poderosos, que se ocupaban preferentemente en combatir unos contra otros (Atenas, Esparta, Corinto, Tebas), este sueño se desvanecería poco después, ya en la dé-

187. *Ibid.* I 4.
188. Esquines 3, 148 ss.; Demóstenes 18, 174 ss.

cada de los años setenta. Entonces Isócrates, al igual que otros intelectuales helenos, pasará a centrar sus esperanzas en otros posibles candidatos para liderar el panhelenismo, como Jasón de Feras o Dionisio de Siracusa, exhortando a estos carismáticos personajes a desarrollar los impulsos necesarios para acometer una acción común dirigida contra enemigos exteriores. Al malograrse también esta posibilidad, por el efímero protagonismo político de dichos personajes, Isócrates irá en busca de nuevas figuras que pudieran encabezar sus propuestas panhelénicas.

A partir de la década de los años cuarenta del siglo IV, Filipo II de Macedonia pasaría a ser el destinatario exclusivo de sus llamamientos panhelénicos. En 346, cuando Isócrates pronuncia su programático discurso *Filipo*, el aludido rey ya se había convertido en el factor decisivo de la política griega. Como en ocasiones anteriores, el motivo de la proclama dirigida a Filipo II era la incitación a una guerra contra el Imperio aqueménida. Al monarca macedonio se le encomendaba la misión de conducir a los griegos aliados hacia el continente asiático. Isócrates cifraba las ventajas de dicha expedición con los siguientes argumentos:

> ¿Qué opinión esperaremos que tendrá el mundo de ti si llevas a cabo en verdad lo siguiente?: ante todo, si logras conquistar todo el Imperio persa, en cualquier caso, tomar una gran extensión de su territorio [...]; y si, es más, consigues fundar ciudades en tal lugar, y establecer de manera permanente a los que ahora, a causa de la falta de los medios de vida cotidianos, andan errantes de un sitio a otro y cometen delitos contra quienes encuentran en su camino [...] Afirmo que es tu misión trabajar para el bien de los griegos, reinar sobre los macedonios y extender tu poder sobre el mayor número posible de bárbaros. Si logras conseguir estas cosas, toda la humanidad te estará agradecida; los macedonios si reinas sobre ellos no como un tirano, sino como un rey; y el resto de los pueblos si son liberados por tu mediación del yugo bárbaro y los traes bajo el cuidado de Grecia[189].

El texto de esta apasionada proclama sirve para medir la temperatura política del mundo de la *polis* griega en la segunda mitad del siglo IV. Además, se pone de manifiesto que aquellos que pensaban como Isócrates no veían otra salida para paliar la endémica debilidad de los enfrentados estados griegos que alinearse bajo la égida de un renombrado caudillo capaz de desviar los problemas económicos y sociales internos hacia una campaña exterior a fin de obtener la anhelada solución. Aparte del notable chovinismo que se desprende de esta argumentación, el elenco de los protagonistas de los que se esperaba una conclusión venturosa de una empresa panhelénica conjunta contra Persia refleja con nitidez el deterioro del mapa político griego. Si todavía en el primer tercio del siglo IV

189. Isócrates, *Filipo* 120 ss., 154 ss.

se podía esperar de las *poleis* tradicionales (Atenas, Esparta, Siracusa, Tebas, etc.) la unificación de Grecia y la conducción de una campaña contra Persia, ya estas ciudades, agotadas por las incesables guerras fratricidas, no tardarían en demostrar su incapacidad para concluir una empresa de semejante magnitud. El hecho de que Isócrates no dudara en confiar el liderazgo de Grecia a ambiciosos potentados al frente de estados monárquicos (primero a Jasón de Feras, luego a Filipo II de Macedonia) que suplieran así el vacío hegemónico generado por el desmembramiento del mundo de la *polis*, no solo es un síntoma inequívoco de una profunda transformación geopolítica, sino que también evidencia los cambios que se generan en el pensamiento político griego. Un notable y reconocido intelectual proveniente del mundo de la *polis* ateniense como Isócrates, que había participado en el debate teórico-político de la renovación de la ciudad-estado, concedía mayor importancia a la unidad griega que a la siempre candente cuestión de la hegemonía y el gobierno unipersonal: la movilización de prometedores individuos capaces de realizar una empresa común iba acompañada del deseo de obtener un sonado éxito y al mismo tiempo de ganarlos definitivamente para la causa del panhelenismo[190]. No olvidemos su recreación utópica de la monarquía legendaria de Busiris que se ha comentado más arriba.

No obstante, hay que resaltar que, mediante el recurso a personalidades investidas de poderes monárquicos para estabilizar el sistema político griego, se estaba abriendo la puerta a una reestructuración del mapa político y, a la par, se ennoblecía una institución tradicionalmente denostada. La ya conocida antítesis entre la *polis* como sinónimo de un sistema de participación ciudadana y la monarquía como poder unipersonal será así redefinida y nivelada. Con ello se daba paso decisivo a una política de cooperación entre sistemas políticos dispares, hecho que, a largo plazo, cuestionaría la propia autonomía de la *polis*. Esta novedosa orientación del pensamiento político griego también está presente en la obra de Jenofonte, contemporáneo de Isócrates y continuador de la obra de Tucídides como cronista de la historia griega desde principios del siglo IV. Entre los diferentes ejemplos que se podrían aducir al respecto[191], nuestro foco de atención se centrará en las figuras del rey persa Ciro y del *basileus* espartano Agesilao. Ambas ejemplifican, a través de sus respectivas biografías elaboradas por Jenofonte, una paulatina y decisiva transformación del ideario político griego.

Sobre el enfrentamiento por el dominio de Asia Menor y el control del Egeo entre Ciro y el rey lidio Creso a mediados del siglo VI nos in-

190. Weissenberger, 2003, 95-110.

191. En otro tratado de Jenofonte, *Hieron*, también aparecen múltiples alusiones al tema.

forman dos versiones opuestas. La más antigua, recogida en la obra de Heródoto, ya ha sido tratada con detalle anteriormente. Recordemos que Heródoto refiere en sus *Historias* cómo el implacable Ciro, después de someter al reino lidio, perdona la vida a Creso. Pero su comportamiento, según Heródoto, aparece guiado por la superstición y no por motivos altruistas. El testimonio posterior que proporciona Jenofonte permite entrever, sin embargo, una imagen muy distinta de Ciro, claramente diferente de la sombría manera de actuar del monarca persa en el texto de Heródoto. En la *Ciropedia* de Jenofonte, el mítico monarca fundador del Imperio persa será presentado como un regente modélico, humano y de espíritu abierto que toma sus decisiones en beneficio del interés general, dejándose orientar en esta clase de menesteres por la rectitud y la racionalidad[192]. Ateniéndose a la imagen que Jenofonte diseña de Ciro, Cicerón trazará siglos más tarde en una carta que dirige a su hermano Quinto el perfil del gobernante ideal que transita por el camino de la equidad y la justicia:

> En aquel famoso libro sobre Ciro escrito por Jenofonte, no según la exactitud histórica sino por la fama de su justo gobierno, el autor conjuga la seriedad con una singular dulzura. No sin razón nuestro célebre Africano tenía siempre a mano este libro, porque en él se encuentra todo lo que se relaciona con las obligaciones de vigilancia y moderación debidas en los que gobiernan[193].

Este evidente ejemplo de recreación literaria subraya la metamorfosis de la figura de Ciro, que se convierte así definitivamente en un personaje mítico, símbolo del regente providencial y carismático. Refutando la negativa imagen novelesca que transmite Heródoto, Jenofonte elabora un «espejo de príncipes» en torno a la figura del fundador del Imperio aqueménida que servirá en lo sucesivo para transmitir determinados enunciados políticos y será utilizado igualmente como modelo de virtudes[194]. Además del nuevo enfoque de la figura de un monarca oriental en la reinterpretación de Jenofonte, el plan general de su obra nos muestra una apología de la institución que este carismático personaje representa. En este sentido, la *Ciropedia* no rinde solo homenaje a Ciro, sino que contribuye al mismo tiempo a exaltar las ventajas del sistema monárquico, hasta entonces relegado a la periferia del espectro político heleno.

En el ideario político de Jenofonte se entremezclan y convergen varias facetas que prefiguran una teoría política favorable a la monarquía. Por una parte, hay que tener en cuenta la fuerte influencia de la filoso-

192. Jenofonte, *Ciropedia* 1, 4, 6, 22; 7, 5; 8, 1, 3. Sobre la filosofía política de Jenofonte, véase Bruell, 1994, 32 ss.
193. Cicerón, *A su hermano Quinto* I 1, 23.
194. Bruell, 1994, 41 ss.

fía socrática en el pensamiento de Jenofonte, que fue discípulo del polémico pensador ateniense. No se pueden obviar las teorías políticas que postulaba dicha escuela acerca de la figura de un gobernante sabio, justo y libre de afectos perniciosos, que aparece también con otros matices filosóficos y políticos en la *República* y las *Leyes* de Platón, como hemos visto en detalle. Por otra parte, hay que considerar el impacto que ejercieron sobre Jenofonte una serie de personajes dotados de un enorme carisma, como por ejemplo Agesilao, que por sus capacidades y su comportamiento cumplía los requisitos necesarios para ser emulado. Las soluciones que aportaban dichos líderes eran en opinión de Jenofonte las más adecuadas para resolver los problemas políticos de su propia época.

Al *basileus* espartano Agesilao le dedicó Jenofonte uno de los primeros panegíricos de la literatura griega. La espectacular y venturosa expedición que dirigió Agesilao en Asia Menor, pese a su corta duración, recordaba a los míticos héroes homéricos que conquistaron Troya. Vista desde el panorama político griego, la gesta del rey espartano confirió un fuerte impulso a la exaltación del panhelenismo dentro del fragmentado mundo de la *polis*, provocando el entusiasmo de sus más fervientes partidarios, entre los que también se alineaba Jenofonte. Como ya sucede en la *Ciropedia*, el extraordinario perfil biográfico de este personaje que traza Jenofonte en su *Agesilao* contribuyó sobremanera a dignificar la institución monárquica. Al subrayar sus hazañas y virtudes, no solo estaba alabando el sistema espartano en general —del que, por otro lado, Jenofonte era un sincero admirador—, encomio que será retomado por el autor para confeccionar un breve tratado laudatorio sobre Esparta titulado *La constitución de los lacedemonios*.

En vista de estos ejemplos hay que concluir que la atención que los autores del siglo IV dedican al gobierno monárquico es mucho más que un indicio ilustrativo del cambio de paradigmas políticos que se genera durante la época que sucede a la guerra del Peloponeso y la desmembración del mundo de la *polis*. Al mismo tiempo, esta nueva toma de conciencia es un claro indicador que resalta la ingente reputación que adquieren desde este momento los sistemas de corte autocrático y sus representantes. A partir de ahora se difundirá una imagen más positiva de la monarquía que hará hincapié en su fundamentación ética (sentido de responsabilidad de los gobernantes, tratamiento justo de los súbditos)[195] y en sus ventajas más manifiestas (reinado del mejor, prevalencia de los intereses generales sobre los particulares, gobierno eficaz)[196].

195. Jenofonte, *Ciropedia* 8, 1, 13.
196. *Ibid.* 1, 1, 3; 2, 1, 30; 2, 2, 18; 4, 1, 3; 8, 4, 3.

Desde un plano general, el reconocimiento que experimentan los sistemas políticos de orientación monárquica que se empiezan a extender en la primera mitad del siglo IV en los círculos intelectuales griegos contrasta notablemente con la tendencia general de las épocas pasadas, sumamente críticas al respecto. La mayoría de los autores que han sido analizados a lo largo del presente estudio, como Hesíodo, Solón, los poetas líricos y trágicos, Heródoto o Tucídides, ponen de manifiesto grandes reservas contra cualquier forma de acumulación de poder de cuño personal, alertando sobre su arbitrariedad y los peligros que comporta su ejercicio. Su modelo político idóneo lo constituye una comunidad de tamaño medio dotada de una constitución consensuada que garantice el mantenimiento de un equilibrio interno y externo. En vista del agudizado deterioro del sistema político tradicional resultante de las luchas por la hegemonía que acabarán agotando la capacidad política y los recursos materiales de los estados griegos más poderosos (Atenas, Esparta, Corinto, Tebas, etc.), se extenderá el convencimiento de que la renovación política de Grecia era imposible de realizar a través de los mecanismos tradicionales surgidos del mundo de la *polis*. Este es, posiblemente, el principal motivo de la valoración positiva de la monarquía, ni siquiera atenuada por una constitución mixta, contemplada en este contexto como opción capaz de regenerar el deteriorado mapa político griego del siglo IV.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Gobierno y reflexión política, estado y utopía, praxis frente a doctrinas filosóficas, se perfilan al término de este recorrido como dos caras de una misma moneda en la experiencia política y teórica de la Grecia antigua. Tal y como se cuenta que Napoleón le dijo a Goethe —«Hoy día, señor, la tragedia es la hegemonía política»—, puede decirse también de los griegos que reflejaron en la escena literaria y en la especulación filosófica sus principales inquietudes y problemas prácticos. La impresión que queda tras este examen panorámico de la historia de las doctrinas políticas a través de las fuentes literarias que han servido, en su mayoría, para constituir la base documental del presente estudio es clara e indeleble: la teoría política tal y como la entendemos hoy ve la luz en la Grecia antigua y en este periodo histórico se constata, en sus diversas concreciones prácticas y formulaciones teóricas, un enorme interés por el quehacer político que ha heredado directamente nuestro mundo occidental.

Tras la recopilación y el análisis sistemático de todos los testimonios aducidos de poetas, oradores, historiadores o filósofos que se pronunciaron sobre las doctrinas políticas, esta indagación ha pretendido extraer de esta pléyade de voces del pasado una selección mínimamente representativa que contenga los parámetros constantes que posibilitaron, a la par, el nacimiento del arte de concebir la política y el desarrollo del pensamiento constitucional griego. En primer lugar, la progresiva definición de las ideas políticas griegas durante la época arcaica, desde el siglo VIII hasta comienzos del siglo V, es básica para poder comprender los procesos de formación de los diferentes modelos de convivencia política que se generan en el marco de la compleja historia griega y que, sin duda alguna, adquirirán un carácter modélico para la posteridad. Así, se ha iniciado el recorrido con un análisis de los distintos esbozos de pensamiento político griego en los inicios de la historia de este pueblo, observando su ubi-

cación teórica, sus peculiaridades y los cambios que se producen a lo largo de cada época analizada, a fin de obtener elementos de juicio que nos permitan definir la incidencia histórica de los procesos de génesis y transformación estatal y constitucional en las diferentes épocas de la historia griega que hemos puesto en nuestro punto de mira. En paralelo, y en segundo lugar, se ha prestado especial atención a las contribuciones específicas a las ideas políticas de cada uno de los heterogéneos grupos sociales (aristócratas, ciudadanos libres, extranjeros, esclavos, etc.) que componían las comunidades políticas griegas, centrándonos en su diverso grado de protagonismo, a la asunción de funciones políticas, económicas y religiosas, a su permeabilidad social y a su capacidad integrativa dentro del marco de sus respectivos entes estatales. La formación de la *polis* es el hecho más destacable en la evolución del entramado político heleno y en su progresiva teorización como modelo característico del mundo griego desde la época arcaica hasta los inicios de la clásica. La notable influencia que ejerce este inconfundible modelo de vida y modelo de estado —y sistema político a la vez— a lo largo de las épocas objeto de estudio y en la posteridad es inabarcable. A él se debe la creación de la plataforma social y jurídica que permite el desarrollo de sistemas políticos basados en el autogobierno y en la preeminencia de la sociedad civil, constituida en ciudadanía, que será depositaria de la soberanía estatal. Se trata, sin lugar a dudas, del legado político más decisivo que hemos heredado de la Antigüedad clásica y que aún hoy sigue estando en la base de los modernos estados de derecho en Occidente.

Desde el punto de vista histórico, y visto desde la perspectiva de la evolución política de la Grecia antigua, el mundo de la *polis* se muestra dotado de herramientas institucionales que lo capacitan para resistir durante siglos todas las impugnaciones de las que será objeto. Ni reyes, ni tiranos, ni grandes potencias extrajeras lograron neutralizarlo a lo largo de más de cuatro siglos. Esto no se debe solamente al celoso anhelo de independencia que se genera en cada *polis* por separado, sino que es también una consecuencia directa de la realidad territorial e histórica de la Grecia antigua, marcada por una profunda fragmentación política y social, y desde siempre poco predispuesta a generar formas de cohesión panhelénica, lo que, a la larga, generará la crisis del modelo de la ciudad-estado.

En cuanto a algunos de los aspectos centrales que se han tratado, y a modo de recapitulación, cabe resumir ahora dos cuestiones: la del mundo homérico como preestatal y la de la monarquía en la Grecia arcaica. A la hora de catalogar los modelos político-sociales de la época homérica como entes en cierto modo prepolíticos, por un lado, se ha mostrado un gran escepticismo y un rechazo justificado de etiquetas anacrónicas e inadecuadas como referentes históricos a una época pretérita. Ningún argumento de peso impide considerar que ya en el si-

glo VIII se diera un despertar del futuro modelo político griego incluida su teorización: la *polis*, que coexistirá con la llamada sociedad tribal (*ethnos*), ya desde esta época, constituye la más característica manifestación de la estatalidad helena desde el momento de su primera aparición. Por otro lado, no compartimos la opinión común acerca de la existencia de sistemas monárquicos griegos en la época arcaica y de su progresivo declive hasta la época clásica. En ese sentido, se han apuntado serias dudas en lo que concierne a la vigencia de esta fórmula de gobierno ya desde la sociedad micénica y en lo que a la visión de una monarquía protohelena se refiere. Todo apunta a la construcción de un paralelismo entre las monarquías orientales existentes, como la hitita, asiria o egipcia, y la evidencia política de los *basileis* que se desarrolla en suelo griego. Tal vez se trate de otra extrapolación anacrónica de categorías posteriores monárquicas al mundo griego arcaico. La función política y social que ejercen los *basileis* durante los siglos VIII y VII no proporciona las suficientes pruebas para ver en ellos los depositarios de un régimen monárquico en trance de transformación.

Tres son los elementos básicos que, en nuestra opinión, definen la esencia del ideario político griego, independientemente de su concreción práctica en cada momento histórico. En primer lugar, se ha podido constatar que su génesis, al contrario de lo que sucede en el Oriente Próximo antiguo o en la Europa moderna, no está impulsada por una realeza de raigambre sacra. Tampoco conlleva la creación de un sistema de gobierno monárquico unitario, ni se apoya en un esquema fundacional de corte divino. La dinámica que fomenta el establecimiento de las más genuinas formas políticas helenas parte de las ciudadanías de comunidades independientes que configuran la específica realidad de su respectiva *polis*, que encuentra allí su finalidad y su culminación. Todas las reformas del sistema político y del estado son orquestadas por determinados grupos poblacionales que, para paliar las crisis que se desatan en sus respectivas comunidades, se pronuncian de forma autónoma por medio de un cúmulo de reglas de convivencia a través del autogobierno, el pacto ciudadano, la legislación y la reforma constitucional.

En segundo lugar, es importante tomar conciencia del alto grado de racionalidad de la *polis* con respecto a la incidencia de la religión en los asuntos públicos de sus ciudadanos. A pesar de la gran importancia del culto y de las prácticas religiosas en la vida cotidiana, pública y privada, visible en los múltiples templos, santuarios, oráculos ampliamente reconocidos y demás espacios sacros ubicados en los centros de los principales núcleos urbanos de las ciudades helenas, las tareas de gobierno y la promulgación de las leyes están desvinculadas de lo divino y ceñidas al mundo del *logos*. Los aspectos trascendentales del culto no interfieren —salvo raras excepciones— directamente en materia política, contribu-

yendo así a la creación de una esfera religiosa perfectamente integrada en la comunidad, profundamente respetada y valorada, pero claramente separada de los procesos de decisión política. Solo alguno de los proyectos de reforma política formulados en la época de la crisis de la *polis*, como es el caso de Platón y sus *Leyes*, recurrirán al uso consciente de la utopía religiosa y la legitimación teológica de la política en el marco general de su sistema filosófico, como hemos analizado más arriba.

En tercer lugar, debemos constatar el equilibrio que impera entre el *oikos* y la *polis*, es decir, entre los asuntos privados y el interés público, entre los componentes de una comunidad y sus instituciones públicas. Dentro del área doméstica, todo ciudadano es titular de atribuciones prácticamente ilimitadas. Cuando el mismo ciudadano actúa como miembro de la comunidad, posee exactamente igual derecho que el resto de sus conciudadanos. Fuera del *oikos* comienza la *polis*. En esta última culminación del quehacer político, el ciudadano, que no la domina como en el caso de su propio *oikos*, se implica en las tareas de gobierno, legislación y justicia, adquiriendo así una inconfundible identidad cívica que alcanza con el desarrollo de la constitución democrática ateniense su plenitud y punto de referencia para la posterior reflexión histórica. En paralelo se da formación de una teoría política que analiza y sistematiza fenómenos del pasado, como, por ejemplo, la tiranía y el gobierno autocrático, de acuerdo con las necesidades ideológicas del presente.

Será a partir de la profunda crisis económica y social del mundo de la *polis* a finales del siglo V, como consecuencia de las inacabables guerras fratricidas libradas por conseguir la hegemonía en Grecia, cuando se acelere el deterioro de los tradicionales modelos de estado participativo que, a pesar de su imperfección, habían configurado y determinado durante siglos la realidad política y constitucional de la Hélade. Se ha analizado, como punto final de este recorrido, la manera en que el pensamiento y la literatura dan respuesta a la crisis del mundo de las *poleis* a través de propuestas más o menos utópicas: la ciudad de Platón, ya sea en su primer y modélico ideal de la *República*, ya en la constitución detallada y tradicionalista de las *Leyes*, es un ejemplo de reacción frente a los problemas que generan las tensiones en el seno del sistema político participativo de Atenas. La respuesta de Platón a la caída de Atenas y a las deficiencias de su sistema democrático es uno de los monumentos de la reflexión política en la filosofía griega: sus propuestas, que postulan la virtud de cada ciudadano según su naturaleza para obtener el estado ideal, suponen el último gran intento teórico para salvar el modelo tradicional de ciudad-estado sobre una base filosófica. Aristóteles, por su parte, analiza los diversos modelos constitucionales del mundo griego y propone un término medio, conservador y moderado, que combine monarquía, aristocracia y democracia. Su faceta de detallista estudioso de la comunidad

política, desde dentro y también comparativamente, lo convierte en un testimonio crucial del pensamiento político en la transición al helenismo. En todo caso, es muy notable constatar el auge que, a partir de mitad del siglo IV, experimentan las diversas propuestas constitucionales de signo monárquico: tanto en las teorías de los filósofos que defienden el gobierno de un rey sabio o a partir de los modelos ubicados en la periferia del mundo de la *polis*. La respuesta a la crisis de la *polis* de finales del siglo V y comienzos del IV volvía a mostrar, como es evidente, la conjunción entre teoría y praxis política que ha caracterizado siempre el pensamiento político griego, y que supone una clara prueba del profundo cambio de parámetros políticos y constitucionales que se genera en Grecia en la transición entre la época clásica y el helenismo.

BIBLIOGRAFÍA

Accattino, P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Turín, 1986.

Accattino, P. y Curnis, M. (eds.), *Aristotele, La Politica*, dirs. L. Bertelli y M. Moggi, Libro III, Roma, 2013.

Alganza Roldán, M., «*Eirene* y otras palabras griegas sobre la paz», en F. A. Muñoz Muñoz y B. Molina Rueda (eds.), *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Granada, 1999, 123-152.

Alonso Troncoso, V., *El comercio griego arcaico. Historiografía de las cuatro últimas décadas (1954-1993)*, La Coruña, 1994.

Ameling, W., *Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft*, Múnich, 1993.

Amit, M., *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea-Power*, Bruselas, 1965.

Andreev, J. V., «Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers»: *Klio* 61 (1979), 361-384.

—, «Die homerische Gesellschaft»: *Klio* 70 (1988), 5-85.

Antoniaccio, C. M., *Archaelogy of the Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham *et al.*, 1995.

Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, 1993.

Auffahrt, C., «Das Heraion von Argos oder das Heraion der Argolis? Religion im Prozeß der Polisbildung», en K. Freitag, P. Funke y M. Haake (eds.), *Kult-Politik-Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik*, Stuttgart, 2006.

Balcer, J. M., *The Athenian Regulations for Chalcis*, Wiesbaden, 1978.

Barceló, P., «Thukydides und die Tyrannis»: *Hermes* 34/4 (1990), 401-425.

—, «Das frühgriechische Königtum aus der Sicht des Aristoteles»: *Acta Classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa* (Pretoria) 35 (1992), 115-131.

—, *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland* (Historia-Einzelschriften, 79), Stuttgart, 1993.

—, «Staatlichkeit bei Homer», en A. Luther (ed.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee* (Zetemata, 125), Múnich, 2006a, 9-18.

—, «Los tiranicidas y la construcción del mito democrático de Atenas», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Repúblicas y*

ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo, Barcelona, 2006b, 55-70.

—, «Observaciones sobre la constitución y las instituciones de Cartago»: *Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera* 64 (2009), 9-30.

Barnes, J., «Aristóteles», en D. Miller (ed.), *Enciclopedia del Pensamiento Político*, Madrid, 1989.

Belfiore, E., «Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's Laws»: *The Classical Quarterly* 36 (1986), 421-437.

Bengtson, H., *Staatsverträge des Altertums* II, Múnich, 1975.

Bermejo Barrera, J. C., *El mundo del Egeo en el segundo milenio*, Madrid, 1988.

Bernadete, S., *Socrates Second Sailing: On Plato's Republic*, Chicago, 1989.

Bernhardt, R., «Die Entstehung der Legende von der tyrannenfeindlichen Außenpolitik Spartas im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr.»: *Historia* 36 (1987), 257-289.

Bertelli, L., «La scholé aristotelica tra norma e prassi empirica»: *A.I.O.N.* 6 (1984), 97-129.

—, «Genesi e vicenda dell' utopia greca», en A. Colombo (ed.), *Utopia e distopia*, Bari, 1993, 248-252.

Berve, H., *Die Tyrannis bei den Griechen*, Múnich, 1967.

Besso, G. y Curnis, M. (eds.), *Aristotele, La Politica*, dir. por L. Bertelli y M. Moggi, Libro I, Roma, 2011.

Bichler, R., *Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie* (Alltag und Kultur im Altertum, 3), Viena *et al.*, 1995.

Blázquez, J. M., Alvar, J. y González Wagner, C., *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid, 1999.

Bleicken, J., «Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)»: *Historia* 28 (1979), 148-172.

—, *Die athenische Demokratie*, Paderborn *et al.*, 1985.

Boardman, J., *Kolonien und Handel der Griechen*, Múnich, 1981.

Bobonich, C., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford, 2002.

Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz, 1956.

Borza, E. N., *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton, 1990.

Bowen, A. C., «The foundations of early Pythagorean harmonic science: Archytas, fragment 1»: *Ancient Philosophy* 2 (1982), 79-104.

Bowra, C. M., *La Atenas de Pericles*, Madrid, 1970.

Boyancé, P., «Platon et le vin»: *Bulletin de l'Association Guillame Budé* 4 (1951), 3-19.

Brandwood, L., «Stylometry and Chronology», en R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, 90-120.

Brisson, L., «Intérpretation du mythe du Politique», en C. Rowe (ed.), *Plato: Statesman*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster, 1995.

Brown, T. S., *The Greek Historians*, Lexington, Mass., 1973

Bruell, C., *Xenophons Politische Philosophie*, Múnich, 1994.

Brulé, P., «La cité est la somme des maisons. Un commentaire religieux», en V. Dasen y M. Piérart (eds.), *Idia ka demosia. Les cadres privés et publics de la religion antique*, Lieja, 2005.

Bruneau, P., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, París, 1970.
Brunet, R., «Vin et philosophie: le Banquet de Platon; esquisse d'une sympotique platonicienne», en G. Garrier (dir.), *Le vin des historiens*. Actes du 1[er] Symposium Vin et Histoire (19, 20 et 21 mai 1989), París, 1990, 21-48.
Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart *et al.*, 1977
Burnet, J., *Platonism*, Berkeley, 1928; reimpr. Westport, Conn., 1983.
Calame, C., *Myth and History in Ancient Greece. The Symbolic Creation of a Colony*, Princeton, 2003.
Calvo, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, 1995.
Canfora, L., *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Bari, 1991.
—, *El mundo de Atenas*, Barcelona, 2014.
Cano Cuenca, J., «Filosofía y medicina en el tratado sobre la naturaleza del hombre», en R. Torné Teixidó y J. M. Porta (eds.), *Les linies mestres de la història del pensament*. III Jornades Lleidatanes de filosofia (Quaderns de l'Institut d'Estudis Ilerdencs, 24), Lérida, 2009, 33-44.
Cano Cuenca, J. (ed.), Platón, *Carta VII*, Madrid, Cátedra, 2014.
Carlier, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo, 1984.
—, *Homero*, Madrid, 2005.
Carsana, C. y Schettino, M. T. (eds.), *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Roma, 2008.
Cartledge, P., «Greek Civilization and Slavery», en T. P. Wisemann (ed.), *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford, 2002, 274-262.
—, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge/Nueva York, 2009.
Ceccarelli, P., «Sans thassalocratie pas démocratie? Le rapport entre thassalocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du ve et ive siècle avant J.-C.»: *Historia* 42 (1993), 444-470.
Cerri, G., «Isos dasmos come equivalente di isonomia nella silloge teognidea»: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 8 (1969), 97-104.
Chadwick, J., *El mundo micénico*, Madrid, 1976.
Chamoux, F., *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1953.
Chromik, C., *Göttlicher Anspruch und menschliche Verantwortung bei Euripides*, Kiel, 1967.
Clark, R. B., *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws*, Lanham, 2003.
Cobet, J., «König, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann», en E. C. Welskopf (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt* III, Berlín, 1981, 11-66.
Cole, A. T., «The Anonymus Iamblichi and His Place in Greek Political Theory»: *Harvard Studies in Classical Philology* 65 (1961), 127-163.
Collin, R. J., «Plato's Use of the Word MANTEYOMAI»: *The Classical Quarterly* 2.1/2 (1952), 93-96.
Collombier, A.-M., «Le destin d'Eumée (*Odyssée* XV 400-484)», en M. Garrido-Hory (ed.), *Trafics d'esclaves dans les poèmes homériques. Routes et marchés d'esclaves*. 26 Colloque de GIREA, Besançon, 2002, 7-19.
Cornelius, F., *Die Tyrannis in Athen*, Múnich, 1929.

Cross, R. C. y Woozley, A. D., *Plato's* Republic: *A Philosophical Commentary*, Nueva York, 1964.
Curtius, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948.
Davies, A. M., «Poesía lírica», en M. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 1983a, 105-130.
Davies, J. K., *Das klassische Griechenland und die Demokratie*, Múnich, 1983.
Dawson, D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford, 1992.
De Libero, L., *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart, 1996.
De Romilly, J., *Thucydide et l'idée de progrès*, en ASNP II 35, 1966, 143 ss.
—, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, 1997.
De Souza, P., «Towards Thalassocracy? Archaic Greek Naval Developments», en N. Fisher y H. van Wees (eds.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidences*, Londres, 1998, 271-293.
Deger-Jalkotzy, S., «Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte», en J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*. Colloquium Rauricum 2, Stuttgart/Leipzig, 1991, 127-154.
Delatte, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja/París, 1922.
Demandt, A., *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*, Berlín, 1995.
Des Places, É., *«Syngeneia»: la parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, París, 1964.
Detienne, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode* (Collection Latomus, 68), Bruselas, 1963.
Diès, A., «Plan et intention générale des Lois», en Platon, *Œuvres complètes* XI 1. *Les Lois*, París, 1951.
— y L. Gernet, «Introduction», en Platon, *Œuvres complètes* XI 1. *Les Lois*, París, 1951.
Domínguez Monedero, A., *La* polis *y la expansión colonial griega (siglos* VIII-VI*)*, Madrid, 1991.
—, *Solón de Atenas*, Barcelona, 2001.
Donlan, W., «The Pre-State Community in Greece»: *Symbolae Osloenses* 64 (1989), 5-29.
Dreher, M., *Sophistik und Polisentwicklung: Die sophistischen Staatstheorien des fünften Jahrhunderts v. Chr. und ihr Bezug auf Entstehung und Wesen des griechischen, vorrangig athenischen Staates*, Fráncfort M./Berna, 1983.
Drews, R., *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven/Londres, 1983.
Dumézil, G., *Jupiter-Mars-Quirinus. Essai sur la conception Indo-Européenne de la société et sur les origines de Rome*, París, 1941.
Earp, A. J., «Athens and Miletos ca. 450 B. C.»: *Phoenix* 8 (1954), 142-147.
Edelstein, L., *Plato's seventh Letter*, Leiden, 1966.
Eder, W. (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?* (Akten eines Symposiums 3.-7. August 1992, Bellagio), Stuttgart, 1995.
Ehrenberg, V., «When did the *Polis* Rise»: *Journal of Hellenic Studies* 57 (1937), 147-159.

—, «Origins of Democracy»: *Historia* 1 (1950), 515-548.
—, *Sophokles und Perikles*, Múnich, 1956.
—, *Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie*, Zúrich/Stuttgart, 1968.
Eich, A., *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.-3. Jh. v. Chr.)*, Colonia *et al.*, 2006.
Eich, P., *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Phänomenologische Studien zu Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen (ca. 800-ca. 400 v. Chr.)* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge), Stuttgart, 2010.
Eich, P. *et al.* (eds.), *Der wiederkehrende Leviathan. Staatlichkeit und Staatswerdung in Spätantike und Früher Neuzeit*, Heidelberg, 2009.
Erbse, H., «Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods Erga»: *Hermes* 121, (1993) 12-28.
Errington, M., *Geschichte Makedoniens*, Múnich, 1986.
Eucken, C., *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Stuttgart, 1985.
Fehr, B., *Die Tyrannentöter*, Fráncfort M., 1984.
Fernández Nieto, F. J., *Grecia en la primera mitad del siglo IV*, Madrid, 1989.
Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge, 2007.
Ferrer Albelda, E. y García Fernández, F. J., «El fenómeno de la *polis* en el mundo púnico occidental», en *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*. Actas del IV Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo (Zaragoza, 17-21 de octubre de 2006), Zaragoza, 2007, 653-667.
Finley, M., *Die Welt des Odysseus*, Múnich, 1979.
—, *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981.
—, *Die frühe griechische Welt*, Múnich, 1982.
—, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, 1983.
—, *El nacimiento de la política*, Barcelona, 1986.
—, «Pensamiento político griego», en D. Miller (ed.), *Enciclopedia del Pensamiento Político*, Madrid, 1989.
—, *Das politische Leben in der antiken Welt*, Múnich, 1991.
Finley, M., Winton, R. I. y Garnsey, P., «Política y teoría política», en M. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 1981.
Fornara, C. W., «The 'Tradition about the Murder of Hipparchus'»: *Historia* 17 (1968), 400-424.
Fornis, C., *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, 2003.
Franke, P. R. y Hirmer, M., *Die griechische Münze*, Múnich, 1972.
Freudiger, J., «Platon und die Sache der Frau»: *Kriterion* 10 (1995), 14-27.
Friedländer, P., *Plato. The Dialogues... First Period*, Princeton, 1964.
Fritz, K. von, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*, Nueva York, 1940.
Frolov, E., «Tyrannis und Monarchie im balkanischen Griechenland», en E. C. Welskopf (ed.), *Hellenische Poleis, Krise-Wandlung-Wirkung* I, Berlín, 1974, 231-400.

Funke, P., «Stamm und *Polis*. Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in den Dunklen Jahrhunderten», en J. Bleicken (ed.), *Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von A. Heuss*, Kallmünz, 1993, 29-48.
—, «Concilio Epirotarum habitatio. Überlegungen zum Problem von Polyzentrismus und Zentralorten im antiken Epirus», en B. Forsén (ed.), *Thesprotia Expedition* I, Helsinki, 2009, 97-112.
Fustel de Coulanges, N. D., *La cité antique*, París, 1864.
Gabrielsen, V., *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore *et al.*, 1994.
García Gual, C., «La Grecia antigua», en F. Vallespín, (ed.), *Historia de la teoría política* I, Madrid, 2002, 57-174.
—, «Platón», en V. Camps, (ed.), *Historia de la ética* I. *De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, 2006, 80-135.
—, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 2007.
—, *Enigmático Edipo: mito y literatura*, Madrid, 2012.
Garland, R., *Introducing new gods: the politics of Athenian religion*, Ithaca, N. Y., 1992.
Garvie, A. F., *Homer, Odyssey Books VI-VIII*, Cambridge, 1994.
Garzya, A., «La divinité et l'homme chez Théognis»: *Revue des Études Grecques* 102 (1989), 284-294.
Gastaldi, S., «L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele»: *Elenchos* 16 (1995), 253-290.
Gehrke, H.-J., *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Múnich, 1985.
—, *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*, Múnich, 1986.
—, «Herodot und die Tyrannenchronologie», en *Festschrift C.-J. Claasen*, Stuttgart, 1990, 33-49.
Geyer, F., *Topographie und Geschichte der Insel Euboia* I. *Bis zum peloponnesischen Kriege*, Berlín, 1903.
Giovannini, A. y Gottlieb, G., *Thukydides und der Beginn der athenischen Arché* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg, 1980.
Goldschmidt, V., *La religion de Platon*, París, 1949.
Gomá, J., *Ejemplaridad pública*, Madrid, 2009.
Gómez Espelosín, F. J., *Introducción a la Grecia antigua*, Madrid, 1998.
Gomperz, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* I, reimpr. de la 4.ª ed., Fráncfort M., 1999.
Goossens, R., *Euripide et Athènes*, Bruselas, 1962.
Görgemanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (Zetemata, 25), Múnich, 1960.
Gschnitzer, F., «Namen und Wesen der thessalischen Tetraden»: *Hermes* 82 (1954), 451-464.
—, *Historia social de Grecia. Desde el Periodo micénico hasta el final de la Época clásica*, Madrid, 1987.
—, «Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung: Grundcharakter und geschichtliche Stellung», en J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homerforschung* II. Colloquium Rauricum, Stuttgart/Leipzig, 1991, 182-204.

—, «Von der Fremdartigkeit griechischer Demokratie», en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen* (Wege der Forschung, 657), Darmstadt, 1995, 412-431.

Gundert, H., «Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief», en W. Schadewaldt y H.-G. Gadamer (eds.), *Ideen und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968, 85-105.

Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México, 1953.

Guzmán Guerra, A., *Introducción al teatro griego*, Madrid, 2005.

Hall, J. M., *A History of the Archaic Greek World*, Londres, 2007.

Hammond, N. G. L., «The Exegetai in Plato's Laws»: *The Classical Quarterly* 2.1/2 (1952), 4-12.

—, *Epirus*, Oxford, 1967.

—, «The Development of the Macedonian State and the Struggle for Survival», en N. G. L. Hammond y G. T. Griffith (eds.), *A History of Macedonia* II, Ámsterdam, 1997.

Hansen, M. H., *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhague, 1989.

—, *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes*, Berlín, 1995.

—, *Polis and City-State. An Ancient Concept and his Modern Equivalent*, Copenhague, 1998.

Hanson, V. D., *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilisation*, Nueva York, 1995.

Haubold, J., «The Homeric *Polis*», en M. H. Hansen (ed.), *The Imaginary Polis* (Acts of the Copenhagen Polis Centre 7, HfM 91), Copenhage, 2005, 25-48.

Hernández de la Fuente, D., «Cimón y el cadáver de Teseo. Mito y manipulación política en la democracia ateniense», en G. M. Cappelli y A. Gómez Ramos (eds.), *Tiranía: aproximaciones a una figura del poder*, Madrid, 2008a, 123-138.

—, *Oráculos griegos*, Madrid, 2008b.

—, «La edad de oro dionisíaca: una utopía entre religión y política»: *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica «Augusto Rostagni» dell'Università di Torino* 8 (2009), 97-116.

—, «Mythische Vorbilder des sakralen Gesetzgebers bei Platon (*Nomoi* I-II)»: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (2010), 105-125.

—, *Vidas de Pitágoras*, Gerona, 2011 (segunda edición corregida y aumentada, 2014).

Herrmann, P., «Zu den Beziehungen zwischen Athen und Milet im 5. Jahrhundert»: *Klio* 52 (1970), 163-173.

Herter, H., «Platos Staatsideal»: *Das Gymnasium* 51 (1940), 112-125.

Hetzel, H., *Die Seepolitik archaischer Tyrannen*, Diss., Dresde, 2001.

Hiller, S., «Die archäologische Erforschung des griechischen Siedlungsbereiches im 8. Jh. v. Chr.», en J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick* II. Colloquium Rauricum, Stuttgart/Leipzig, 1991, 61-88.

Höffe, O. (ed.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, 2005.

Hölkeskamp, K.-J., «Demonax und die Neuordnung der Bürgerschaft in Kyrene»: *Hermes* 121 (1993), 404-421.

—, «Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen *Polis*», en H.-J. Gehrke (ed.), *Rechtskodifikation*

und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOralia), Tubinga, 1994, 135-164.
—, «Agorai bei Homer», en K.-J. Hölkeskamp y W. Eder (eds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Bochum, 1997, 1-19.
Hölscher, T., *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 7), Heidelberg, 1998.
Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, [9]2009.
Horn, C., J. Müller y Söder, J. (eds.), *Platon-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart, 2009.
Hornblower, S., *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, 2004.
Huffman, C., *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, 2005.
Hunter, V. J., «Thucydides, Gorgias and Mass Psychology»: *Hermes* 114 (1986), 414-429.
Isnardi Parente, M., «Il problema dell'autenticità delle 'Leggi'», en E. Zeller y R. Mondolfo (eds.), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* II. *Da Socrate ad Aristotele*; III/2. *Platone e l'Accademia antica*, ed. de M. Isnardi Parente, Florencia, 1974, 830-839.
—, «Sócrates y Platón: del intelectualismo al trascendentalismo», en R. Bianchi Bandinell (ed.), *Historia y civilización de los griegos* V. *La crisis de la* polis*: historia, literatura, filosofía*, Barcelona, 1981, 171-214.
Jacquemin, A. (ed.), *Delphes. Cent ans après la gran fouille. Essai de bilan*, Atenas, 2000.
Jaeger, W., *Aristóteles* [1923], México, 1946.
—, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Madrid, 1953.
Jähne, A., «Land und Gesellschaft in Kyrenes Frühzeit (7.-6. Jahrhundert v. u. Z.)»: *Klio* 70 (1988), 145-166.
Jameson, M. H., «Agricultural Labor in Ancient Greece», en B. Wells (ed.), *Agriculture in Ancient Greece*, Estocolmo, 1992, 135-146.
Jarcho, V., «Die Weltanschauung des Dichters und die Verantwortung des Helden in der griechischen Tragödie», en H. Kuch (ed.), *Die griechische Tragödie in ihrer gesellschaftlichen Funktion*, Berlín, 1983, 41-59.
Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie*, París, 1956.
Jones, N. F., *Rural Athens under Democracy*, Filadelfia, 2004.
Jordovic, I., *Anfänge der Jüngeren Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jahrhundert*, Fráncfort M. *et al.*, 2005.
Jouët-Pastré, E., *Le jeu et le sérieux dans les* Lois *de Platon*, Sankt Augustin, 2006.
Kahn, C., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianápolis, 2001.
—, , «On Platonic Chronology», en J. Annas y Ch. Rowe (eds.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington, 2002, 93-127.
Karageorghis, V., *Salamis. Die zyprische Metropole des Altertums*, Ratisbona, 1975.
Karsai, G., «La magie dans l'Odyssée. Circe», en A. Moreau y J.-C. Turpin (eds.), *La magie dans l'antiquité grecque tardive* II, Montpellier, 2000, 185-198.

Kelly, T., «The Traditional Enmity between Sparta and Argos»: *American Historical Review* 75 (1970), 971-1003.
Kindt, J., «Von Schafen und Menschen: Delphische Orakelsprüche und soziale Kontrolle (On Sheep and Men: Delphic Oracles and Social Control)», en K. Brodersen (ed.), *Prognosis: Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike*, Münster, 2001, 25-38.
—, «Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus logos»: *Classical Philology* 101 (2006), 34-51.
Kinzl, K. H., «Between Tyranny and Democracy», en Íd. (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*, Berlín/Nueva York, 1977, 199-223.
— (ed.), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis* (Wege der Forschung, 510), Darmstadt, 1979.
— (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen* (Wege der Forschung, 657), Darmstadt, 1995.
Kolb, F., *Die Stadt im Altertum*, Múnich, 1984.
Konstan, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge, 1997.
Korfmann, M., «Troja – Traum und Wirklichkeit. Eine Einführung in das Thema», en *Traum und Wirklichkeit: Troja*, Stuttgart, 2001, 4-23.
—, «Wilusa/(W)Ilios ca. 1200 v. Chr. – Ilion ca 700 v. Chr. Befundberichte aus der Archäologie», en *Traum und Wirklichkeit: Troja*, Stuttgart, 2001, 64-76.
Kracht, P., *Studien zu den griechisch-etruskischen Handelsbeziehungen vom 7. bis 4. Jahrhundert v. Chr.*, Bochum, 1991.
Kraut, R., *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford, 2002.
Kuch, H., «Krisenerscheinungen der *Polis* in den Euripideischen Tragödien», en E. C. Welskopf (ed.), *Hellenische Poleis* III, Berlín, 1974, 1372-1381.
Kuch, H. (ed.), *Die griechische Tragödie in ihrer gesellschaftlichen Funktion*, Berlín, 1983.
Lahr, S. von der, *Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland. Das Corpus Theognideum als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten*, Múnich, 1992.
Laks, A., *Médiation et coercition. Pour une lecture des* Lois *de Platon*, Villeneuve d'Ascq, 2005.
Larsen, J. A. O., «A New Interpretation of the Thessalian Confederacy»: *Classical Philology* 55 (1960), 229-248.
Larson, S. L., *Tales of Epic Ancestry. Boiotian Collective Indentity in the Late Archaic and Early Classical Periods* (Historia-Einzelschriften, 197), Stuttgart, 2007.
Latacz, J., *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, Múnich/Zúrich, ^{2}1989.
—, *Troia und Homer: Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*, Múnich, 2001.
Lavecchia, S., *Una via che conduce al divino. La* homoisis theo *nella filosofia di Platone*, Milán, 2006.
Lavelle, B. M., *Fame, Money and Power. The Rise of Peisistratos and «Democratic» Tyranny at Athens*, Ann Arbor, 2004.
Lehmann, G. A., *Perikles. Staatsmann und Stratege im klassischen Athen*, Múnich, 2008.
Lengauer, W., «Die politische Bedeutung der Gleichheitsidee im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. Einige Bemerkungen über *isonomia*», en *Homenaje a G. Wirth* I, Ámsterdam, 1988, 53-87.

Leppin, H., «Argos. Eine griechische Demokratie des 5. Jahrhunderts v. Chr.»: *Ktéma* 24 (1999), 297-312.
Lesky, A., «Homeros», en *Realenzyklopädie*, Stuttgart 1968, 687-846.
—, *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna, ^{3}1971.
—, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Gotinga, 1972.
Lévy, E., *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, París, 1976.
Lisi, F., *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein, 1985.
Lisi, F. (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, 2007.
Livingstone, N. A., *A Commentary on Isocrates' Busiris* (Mnemosyne Supplement, 223), Leiden, 2001.
Lotze, D., «Zur Verfassung von Argos nach der Schlacht bei Sepeia»: *Chiron* 1 (1971), 95-109.
Luraghi, N., «Helotic Slavery Reconsidered», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Londres, 2002, 227-248.
Luther, A., «Die Phaiaken der Odyssee und die Insel Euboia», en Íd. (ed.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee* (Zetemata, 125), Múnich, 2006, 77-92.
Lutowlasky, W., *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres, 1897.
Lutz, M. J., *Divine Law and Political Philosophy in Plato's 'Laws'*, DeKalb, Ill., 2012.
Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Lovaina, 1987.
Mannsperger, B., «Das Stadtbild von Troia in der Ilias. Gebäude und Befestigungssysteme», en *Traum und Wirklichkeit: Troja*, Stuttgart, 2001, 81-83.
Marazzi, M., *La sociedad micénica*, Madrid, 1982.
Martin, J., «Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie», en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen* (Wege der Forschung, 657), Darmstadt, 1995, 163-185.
Martínez Pinna, J., *Tarquinio Prisco. Ensayo histórico sobre Roma arcaica*, Madrid, 1996.
Matthiessen, K., *Euripides und sein Jahrhundert*, Múnich, 2004.
Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Fráncfort M., 1980.
—, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Múnich, 1988.
—, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Múnich, 1995.
—, «Drei Bemerkungen zur Vor- und Frühgeschichte der Demokratie», en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen* (Wege der Forschung, 657), Darmstadt, 1995, 125-159.
Meiggs, R. y Lewis, D., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.*, Oxford, 1969.
Meister, K., *Die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt: Antike* I. *Griechenland*, Paderborn, 1997.
Mele, A., *Società e lavoro nei poemi omerici*, Nápoles, 1978.
—, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Nápoles, 1979.
Miller, D. A., «The Spartan Kingship: Some extended notes on complex Duality»: *Arethusa* 31 (1998), 1-17.

Millet, P., «Hesiod and his World»: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 210 (1984), 84-107.
Minar, E. L., *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942.
Mireaux, E., *La vida cotidiana en los tiempos de Homero*, Buenos Aires, 1962.
Mitsos, M. T., «Die Datierung der Schlacht bei Sepeia»: *Platon* 29 (1977), 265-277.
Möllendorff, P. von, *Aristophanes*, Hildesheim, 2002.
Momigliano, A., «Sea-Power in Greek Tought», en Íd. (ed.), *Secondo contributo alla storia degli Studi Classici*, Roma, 1960, 57-67.
—, «Historia y biografía», en M. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 1983, 166-195.
Montanari, F. (ed.), *Omero tremila anni doppo*. Atti del Congresso Genova 2000 (Storia e Letteratura, 210), Roma, 2002.
Morel, P.-M., «Le meilleur et le convenable. Loi et constitution dans la *Politique* d'Aristote», en E. Bermond, V. Laurand y J. Terrel (eds.), *Politique d'Aristote: famille, régimes, éducation*, Pessac, 2011, 89-103.
Morgan, C., «Ritual and Society in the Early Iron Age Corinthia», en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*, Estocolmo, 1998, 73-90.
—, *Early Greek States beyond the Polis*, Londres *et al.*, 2003.
Morris, I., «Archaeology and Archaic Greek History», en N. Fisher y H. van Wees (eds.), *Archaic Greece: New Evidence and New Approches*, Londres, 1998, 1-91.
Morrow, G., *Plato's Cretan City*, Princeton, 1960.
Mossé, C., *Athens in Decline 404-86 B. C.*, Londres/Boston, 1973.
—, *Der Zerfall der athenischen Demokratie*, Zúrich/Múnich, 1979.
Mouze, L., *Le législateur et le poète. Une interprétation des 'Lois' de Platon,* Villeneuve d'Asq, 2006.
Müller, G., *Studien zu den Platonischen Nomoi* (Zetemata, 3), Múnich, 1951.
Müller, S., *Maßnahmen der Herrschaftssicherung gegenüber der makedonischen Opposition bei Alexander dem Großen*, Fráncfort M. *et al.*, 2003.
Murray, O., *Das frühe Griechenland*, Múnich, 1982.
Nenci, G. y Reverdin, O. (eds.), *Hérodote et les peuples non grecs* (Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, 35), Ginebra, 1990.
Neuhaus, H. (ed.), *Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart* (Erlanger Forschungen Reihe A, Geisteswissenschaften, vol. 108), Erlangen, 2005.
Oliva, P., *Solon – Legende und Wirklichkeit* (Xenia, 20), Constanza, 1988.
Oliver, J. H., «On the Exegetes and the Mantic or Manic Chresmologians»: *The American Journal of Philology* 73/4 (1952), 406-413.
Pabst, A., *Die athenische Demokratie*, Múnich, 2003.
Pangle T. L., *The Laws of Plato*, Chicago, 1980.
Panno, G., *Dionisiaco e alterità nelle* Leggi *di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Milán, 2007.
Parker, R., *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996.
Peplinski, C., *Normatives und normwidriges Verhalten bei Aischylos, Sophokles und Euripides. Dargestellt an ausgewählten Dramen*, Erlangen *et al.*, 1994.
Pezzoli, F. y Curnis, M. (eds.), *Aristotele, La Politica*, dirs. L. Bertelli y M. Moggi, Libro II, Roma 2012.

Piccirilli, L., «Il filolaconismo, l'incesto e l'ostracismo di Cimone»: *Quaderni di Storia* (1984), 171-177.
Plácido, D., «La proyección ideológica de la democracia ateniense»: *Estudios Clásicos* 1 (1984), 5-21.
—, «La condena de Protágoras en la historia de Atenas»: *Gerión* 6 (1988), 21-38.
Podlecki, A. J., «The Political Significance of the Athenian 'Tyrannicide'-Cult»: *Historia* 15 (1966), 129-141.
Popham, M. R., Calligas, P. G. y Sackett, L. H., *Lefkandi II. The Protogeometric Building at Toumba*, Londres, 1993.
Popper, K. R., *Bemerkungen zu Theorie und Praxis des demokratischen Staates*, Londres, 1988.
—, *La sociedad abierta y sus enemigos* [1945], Barcelona, 1994.
Pradeau, J. F., «L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les Lois»: *Journal of Hellenic Studies* 124 (2004), 108-124.
Presedo Velo, F. J., «La realeza egipcia», en J. M. Candau *et al.* (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, 9-35.
Prestel, G., *Die antidemokratische Strömung im Athen des 5. Jahrhunderts*, Aalen, 1974.
Raaflaub, K., *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, Múnich, 1985.
—, «Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen»: *Historische Zeitschrift* 248 (1989), 1-32.
—, «Homer und die Geschichte des 8. Jhs. v. Chr.», en J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick*. Colloquium Rauricum 2, Stuttgart/Leipzig, 1991, 205-256.
—, «Einleitung und Bilanz. Kleisthenes, Ephialtes und die Begründung der Demokratie», en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen* (Wege der Forschung, 657), Darmstadt, 1995, 1-54.
—, «Homeric Society», en I. Morris y B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer* (Mnemosyne, Suppl. 163), Leiden *et al.*, 1997, 624-648.
Reeve, C. D. C., *Philosopher-kings: the Argument of Plato's* Republic, Princeton, 1988.
Reverdin, O., *La religion de la cité platonicienne*, París, 1945.
Rice, D. M., *A Guide to Plato's* Republic, Oxford, 1998.
Richter, G. M. A., *The Portraits of the Greeks*, Oxford, [2]1984.
Riedweg, C., *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, Múnich, 2002.
Robertson, N., «The Thessalian Expedition of 480 B. C.»: *Journal of Hellenic Studies* 96 (1976), 100-120.
Rodríguez Adrados, F., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966.
—, *La democracia ateniense*, Madrid, 1975.
—, *El reloj de la historia.* Homo sapiens*, Grecia antigua y mundo moderno*, Barcelona, 2006.
Rodríguez Adrados, F. *et al.*, *Introducción a Homero*, Madrid, 1963.
Rogue, Chr., *D'une cité à l'autre. Essai sur la politique platonicienne de* La République *aux* Lois, París, 2005.
Rollinger, R. y Ulf, C. (eds.), *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen, externe Impulse*, Berlín, 2004.

Rosen, K., «Alexander I., Herodot und die makedonische Basileia», en W. Will (ed.), *Zu Alexander dem Großen* I, Ámsterdam, 1988, 25-51.
Rosenmeyer, T. G., «Teatro», en M. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 1983, 131-165.
Rösler, W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, Múnich, 1980.
Rowe, C., «Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im Politikos», en M. Janka y C. Schäfer (eds.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, 2002, 160-175.
Rowe, C. y Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2000.
Ruschenbusch, E., *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7.-4. Jh. v. Chr.*, Bamberg, 1978.
—, «Zur Verfassungsgeschichte Griechenlands», en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt, 1995, 432-445.
Ryffel, H., *Metabolé Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen* (Noctes Romanae, vol. 2, Forschungen über Kultur der Antike), reimpr. de la ed. de 1910, Nueva York, 1973.
Sakellariou, M. B., *The Polis-State. Definition and Origin*, Atenas, 1989.
Salmon, J. B., *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 B. C.*, Oxford, 1997.
Saunders, T. J., «The structure of the soul and the state in Plato's Laws»: *Eranos* 60 (1962), 37-55.
—, «Notes on the Laws of Plato»: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (University of London), Suppl. 28 (1972).
—, *Plato's penal code: Tradition, controversy, and reform in Greek penology*, Oxford, 1991.
— (ed.), *Aristotle, Politics. Books I and II*, Oxford/Nueva York, 1995.
Schachermeyr, F., *Griechische Frühgeschichte. Ein Versuch, frühe Geschichte wenigstens in Umrissen verständlich zu machen*, Viena, 1984.
Schmidt, J. U., *Adressat und Paraineseform. Zur Intention von Hesiods «Werken und Tagen»* (Hypomnemata, 86), Gotinga, 1986.
Schmidt, M., «Die Welt des Eumaios», en A. Luther (ed.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee* (Zetemata, 125), Múnich, 2006, 117-138.
Schmitt, T., «Kein Königtum im Palast. Heterodoxe Überlegungen zur politischen und sozialen Ordnung in der mykenischen Zeit»: *Historische Zeitschrift* 288 (2009), 281-346.
Schmitz, W., «Verpaßte Chancen. Adel und Aristokratie im archaischen und klassischen Griechenland», en H. Beck *et al.* (eds.), *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und «edler» Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit* (Historische Zeitschrift, 47), Múnich, 2008, 35-70.
Scholz, P., *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert*, Stuttgart, 1998.
Schöpsdau, K. L. (trad. y comentario), Platon, *Nomoi* (*Gesetze*), en Platon, *Werke*, Gotinga, 1994-2011.

Schrader, C., «El *pséfisma* de Temístocles (ML 23) y la estrategia ateniense en 480 a.C.», en M. Valverde Sánchez, E. A. Calderón Dorda y A. Morales Ortiz (coords.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López* II, 2006, 981-988.
Schrott, R., *Homers Heimat. Der Kampf um Troia und seine realen Hintergründe*, Múnich, 2008.
Schubert, C., *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, 1993.
Schuller, W., *Die Stadt als Tyrann. Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Constanza, 1978.
—, «Zur Entstehung der griechischen Demokratie außerhalb Athens», en K. H. Kinzl (ed.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt, 1995, 302-323.
Schütrumpf, E. (ed.), *Aristoteles, Politik, übersetzt und erläutert* I-IV, Berlín, 1991-2005.
Scullion, S., «Herodotus and Greek Religion», en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 2006, 192-208.
Shorey, P., *The unity of Plato's thought*, Chicago, 1903 (reimpr. 1968).
—, *What Plato said*, Chicago, 1933 (reimpr. Chicago/Londres, 1978).
Signes Codoñer, J., *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Madrid, 2004.
Snodgrass, A. M., «A Historical Homeric Society?»: *Journal of Hellenic Studies* 94 (1974), 114-125.
—, *Archaic Greek. The Age of Experiment*, Berkeley, Los Ángeles, 1980.
Sordi, M., *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma, 1958.
Sourvinou-Inwood, C., «Tragedy and Religion. Constructs and Readings», en A. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997, 161-186.
—, «What is *Polis* Religion?», en R. G. A. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000a, 13-37.
—, «Further Aspects of *Polis* Religion», en R. G. A. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000b, 38-55.
Spahn, P., «Freundschaft und Gesellschaft bei Homer», en A. Luther (ed.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee* (Zetemata, 125), Múnich, 2006, 163-216.
Spineto, N., *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma, 2005.
Stahl, M., *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Wiesbaden, 1987.
—, *Gesellschaft und Staat bei den Griechen* I. *Archaische Zeit*, Paderborn *et al.*, 2003.
—, *Gesellschaft und Staat bei den Griechen* II. *Klassische Zeit*, Paderborn *et al.*, 2003.
—, *Botschaften des Schönen. Kulturgeschichte der Antike*, Stuttgart, 2008.
Stallbaum, G., *Platonis Opera omnia*. Recensuit et commentariis instruxit G. St., X: *Leges et Epinomis*, Gota/Erfurt, 1859-1860.
Stein-Hölkeskamp, E., *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart, 1989.
Steiner, G., *Antígonas: una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, 1987.
Strasburger, G., *Lexikon zur frühgriechischen Geschichte*, Zúrich/Múnich, 1984.

Strauss Clay, J., «Archilochus and Giges: An interpretation of Fr. 23 West»: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 24 (1986), 7-17.

Stroheker, K. F., «Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik»: *Historia* 2 (1953-1954), 381-412.

Swoboda, H., «Zur Beurteilung der griechischen Tyrannis», en K. H. Kinzl (ed.), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis* (Wege der Forschung, 510), Darmstadt, 1979, 24-42.

Tausend, K., *Amphyktionie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart, 1992.

Tecusan, M., «Logos Sympotikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium», en O. Murray (ed.), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990, 238-262.

Teja, R., *Las Olimpiadas griegas*, Madrid, 1997.

Thesleff, H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982.

Thomas, C. G. y Conant, C., *Citadel to City-State. The Transformation of Greece, 1200-700 B. C.*, Bloomington, 1999.

Touloumakos, J., *Die theoretische Begründung der Demokratie*, Atenas, 1985.

Ulf, C., «Anlässe und Formen von Festen mit überlokaler Reichweite in vor- und früharchaischer Zeit», en K. Freitag, P. Funke y M. Haake (eds.), *Kult-Politik-Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik*, Stuttgart, 2006.

Ure, P. N., «Der Ursprung der Tyrannis», en K. H. Kinzl (ed.), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis* (Wege der Forschung, 510), Darmstadt, 1979, 5-23.

Vanhoutte, M., *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»* (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 14), Lovaina, 1954.

Vegetti, M. (ed.), Platone, *La Repubblica*, Nápoles, 1998-2005.

Verdenius, W. J., «Aufbau und Absicht der Erga», en *Hésiode* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 7, Fondation Hardt), Vandoeuvres/Ginebra, 1962, 111-170.

Vermeule, E., *Grecia en la Edad del Bronce*, México, 1964.

Vidal-Naquet, P., «Plato's Myth of the Statesman. The ambiguities of the Golden Age and of history»: *Journal of Hellenic Studies* 98 (1978), 132-141.

Visser, E., «Die Trojaner und ihre Alliierten in der Sicht Homers. Mythische Tradition, geografische Realität und poetische Fantasie», en *Traum und Wirklichkeit*, Troja/Stuttgart, 2001, 84-87.

Vlastos, G., «Isonomia politike», en J. Mau y E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlín, 1964, 1-35.

Wade-Gery, H. T., «The Spartan Rhetra in Plutarch Lycurgus VI: A. Plutarch's Text»: *The Classical Quarterly* 37-1/2 (1943), 62-72.

Walter, U., «Der Begriff des Staates in der römischen und griechischen Geschichte», en T. Hantos y G. A. Lehmann (eds.), *Althistorisches Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstags von J. Bleicken*, Stuttgart, 1998, 9-27.

—, *Deiokes, König der Meder*, Stuttgart, 2004.

Weiler, G., *Domos theiou basileos: Herrschaftsformen und Herrschaftsarchitektur in den Siedlungen der Dark Ages*, Múnich, 2001.

Weissenberger, M., «Isokrates und der Plan eines panhellenischen Krieges», en W. Orth (ed.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, Tréveris, 2003, 95-110.

Welwei, K.-W., *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis*, Darmstadt, 1992.
—, *Die klassische Polis. Gesellschaft und Verfassung in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart, 1998.
—, *Sparta. Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht*, Stuttgart, 2004.
West, M. L., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997.
Whitaker, A. K., *A Journey into Platonic Politics: Plato's Laws*, Lanham, 2004.
White, N. P., A *Companion to Plato's* Republic, Indianápolis, 1979.
Wiesehöfer, J., *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Múnich, 1998.
Wilamowitz, U. v., *Platon. Sein Leben und seine Werke*, 2 vols., Berlín, [5]1959.
Wörrle, M., *Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte von Argos im 5. Jahrhundert vor Christus*, Erlangen/Núremberg, 1964.
Wundsam, K., *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear B Texten*, Viena, 1968.
Zeitlin, F. y Winkler, J. J. (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, 1990.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Se incluyen los nombres de autores, divinidades y personajes de obras literarias.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ÍNDICE GENERAL